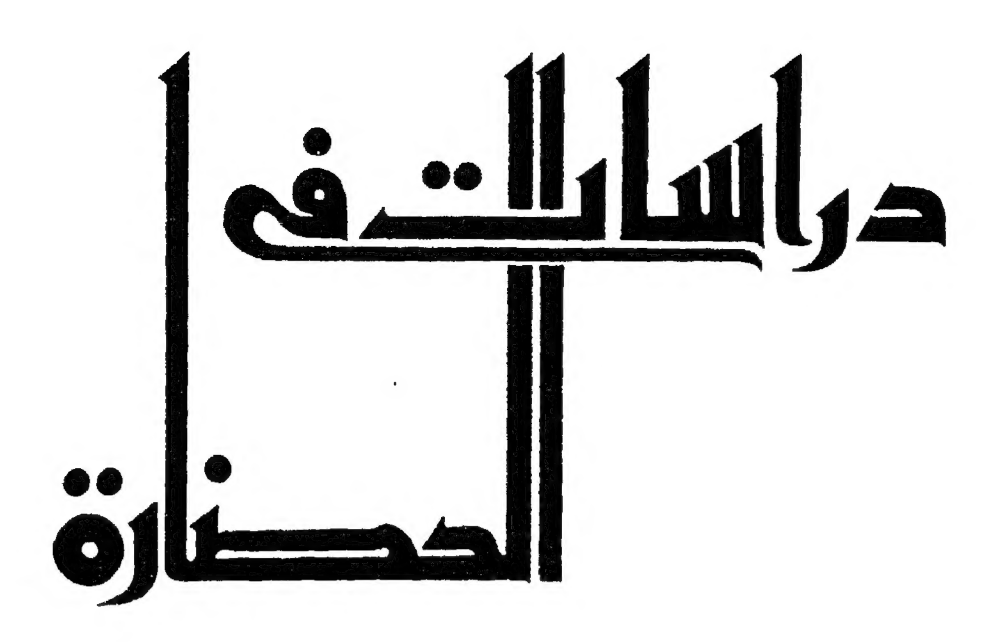
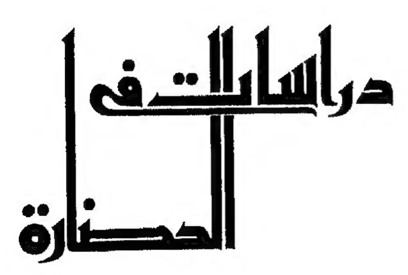


د. لويس عوض



دار المستقبل العربي


دراسات في الحضارة

تصميم الغلاف الفنان : محمد بغدادى

الطبعة الأولى ١٩٨٩

دار المستقبل العربى

٤١ شارع بيروت . مصر الجديدة
ت / ٦٦٥٩٠٠ ص . ب / ٢٤٨٥
القاهرة . جمهورية مصر العربية

الباب الأول

تأملات فى المسألة القومية

الفصل الأول

الأساطير السياسية [1]

كشفت دعوة الأستاذ توفيق الحكيم لنظرية حياد مصر (الأهرام ٣ و ١٢ مارس والأخبار ١٨ مارس ١٩٧٨) وتأييد الدكتور حسين فوزى لهذه الدعوة (الأخبار ٢٣ مارس ١٩٧٨) من جهة، كما كشفت حملة الدكتور وحيد رأفت على نظرية حياد مصر (الأخبار ١١ و ٢٥ مارس ١٩٧٨) ، كشف هذا الجدل حول قضية حياد مصر عن ظاهرتين اصيلتين فى الفكر السياسى المصرى : الاولى هى اننا ، رغم ما مر بنا من تجارب ، لم نكف عن استخدام اللغة كستار دخان لستر ما نريد ان نتجنب الافصاح عنه بوضوح ، والثانية هى اننا ، رغم كل ما مر بنا من تجارب ، لم نكف عن الاسترسال فى الاساطير السياسية التى الفنا الحياة فيها منذ عشرات السنين .

فنظرية حياد مصر التى يدعو اليها توفيق الحكيم وحسين فوزى قياسا على حال سويسرا تبدو فى ظاهرها تجديدا لتلك الاسطورة السياسية التى أشاعها الحزب الوطنى أيام محمد فريد لتحييد مصر أيام الحرب العالمية الاولى بين الامبراطورية العثمانية والامبراطورية البريطانية ، رغم ما كان فيها من تعارض مع فلسفة الحزب الوطنى نفسه منذ مصطفى كامل القائمة على التمسك بامبراطورية مصر الافريقية ، أى السودان والملحقات بما فيها من « زيلع ومصوع وهرر » ــ وأوغندا والقرن الافريقى .

---

(١) « الأهرام » ١٩٧٨/٤/٧

وقد حاول سليمان حافظ ومجموعة من الساسة المصريين تجديد هذه الدعوة الى « الحياد الدائم » على طريقة سويسرا أيام حرب السويس عام ١٩٥٦ مع تنحية جمال عبد الناصر ، لانقاذ مصر من العدوان الثلاثى الذى كاد ان يفترس مصر من جديد لو لا تدخل روسيا وامريكا لانهائه . ويلاحظ ان هذه الدعوة كانت تتجدد فى مصر فى فترات اليأس الوطنى ثم تنقشع فى فترات القوة والامل ولنسمها مؤقتا نظرية « مصر الصغرى » ، القابعة فى بيتها المنطوية على نفسها . وهذه احدى الاساطير السياسية المتداولة فى الفكر السياسى المصرى .

هذا فى الظاهر . أما وراء ستار الدخان فى كلام توفيق الحكيم وحسين فوزى فهو بايجاز ووضوح انسحاب مصر من المجموعة العربية وتخليها عن ارتباطاتها مع جاراتها لكى تلتفت لشئونها الخاصة بعد طول ضياع واعادة بناء نفسها بعد طول خراب . وهذا فى رأيى منطق مشروع رغم عدم موافقتى عليه ، وليس بحاجة الى كل هذا اللف والدوران للتدليل عليه كقول توفيق الحكيم أن مصر الحقيقية هى « متحف العالم » الذى لا يصان الا بالحياد . أو انها « فندق العالم » محط سياح المشرقين والمغربين ، وهو ما يستوجب أن تعيش فى حياد دائم . ولم يبق الا أن يقول قائل ان مصر ينبغى أن تكون « كباريه العالم » لتكتمل الصورة اذا رأينا أن نربط هويتنا ومستقبلنا بالشيكات السياحية .

هو منطق مشروع للاسباب التى ساقها توفيق الحكيم فى مقاله الثانى لا فى مقاله الاول ، وهى أنه ليس على مصر واجبات عربية ما لم تكن لها حقوق عربية . وبما أن مصر بسبب ادائها لواجباتها قد « أضاعت حياتها ومالها وأفلست واشتغلت خادمة بالاجر فى بيوت الدول العربية الغنية » نتيجة لاضطلاعها بالعبء الأكبر فى الدفاع عن المنطقة العربية ، وبما ان الدول العربية ترفض أو تعجز عن الدخول فى الوحدة الاندماجية مع مصر فى الاقتصاد والدفاع الوطنى والسياسة الخارجية ، وهو الشرط المستحيل التحقيق الذى اشترطه توفيق الحكيم لعروبة مصر وأضطلاعها بالمسئولية عن المنطقة العربية ، فمن حق مصر اذن أن تلتفت لشئون نفسها ولو أدى الامر أن تدير ظهرها للعالم العربى فى سبيل انقاذ نفسها . وما ينطبق على المنطقة العربية ينطبق أيضا على المنطقة الافريقية .

فليكن . ولكن توفيق الحكيم ، ومن ذهب مذهبه ، يتجاوزون عن حقيقة من أهم حقائق الحياة والتاريخ الا وهى الحقيقة الجيوبوليتية (الجغرافية السياسية) التى تربط مصر راضية أو كارهة بالمنطقة العربية وبالمنطقة الافريقية وهى حقيقة الامن القومى المصرى البحت بلا فلسفة ولا ميتافيزيقا ولا مجردات طنانة كتلك التى يطلقها البعثيون ومن ذهب مذهبهم فيطمسوا حقائق الحياة والتاريخ بالشعارات المسكرة . وأنا لست بحاجة الى أن أسمى نفسى عربيا أو أفريقيا لكى أدرك أن أمن مصر نفسها متوقف على أمن المنطقة العربية ولا سيما فى شرق البحر المتوسط والبحر الاحمر ، وعلى أمن المنطقة الافريقية ولا سيما فى منابع وادى النيل وفى مدخل البحر الاحمر .

ولهذا ، لكى نكون أمناء مع أنفسنا ومع الغير . يجب أن نفصل قضية عروبة مصر عن قضية الكفاح المشترك فى العالم العربى وفى أفريقيا السوداء للحفاظ على أمن المنطقتين الذى يتوقف عليه أمن

مصر فى داخلهما .

وقد كنا قبل ١٩٥٢ نسمى تضامن شعوب المنطقة للتخلص من الاستعمار ، حتى قبل طرح دعوة القومية العربية ، « الكفاح المشترك » . كنا نتعاضد مع السودان ليتخلص من الاستعمار البريطانى سواء قبل السودان مبدأ وحدة وادى النيل أو رفضه . وكان دمعنا لا يكفكف يا دمشق كلما رأينا للحرية الحمراء بابا بكل يد مضرجة يدق . كل ذلك دون أن نفكر فى زيجة فيدرالية أو كونفدرالية أو فى قومية ميتافيزيقية اسمها القومية العربية .

وأنا أوافق توفيق الحكيم على قوله : « اذن عندما نقول أن العرب أمة واحدة ، لها قضية واحدة ، فهو قول لا أساس له فى الواقع لأن الواقع هو أن لكل دولة عربية قضيتها ومواقفها التى تهمها فى المكان الاول . فليس بينها اتحاد مشترك فى جيش واحد أو اقتصاد واحد ، بل فيها دول تتمتع بالغنى المفرط ، وأخرى تقاسى من الفقر المدقع ، وبعضها أرضه محتلة وتهمه مؤتمرات السلام ، والبعض أرضه حرة ، وتهمه مؤتمرات الاوبك .. الخ » .

ومع ذلك فأنا أعجز عن الربط بين هذه الحقائق وبين دعوة الحياد المصرى فالحياد كما هو مفهوم للخاص والعام هو انتهاج سياسة تنأى بأى بلد من البلاد عن الارتباط بأحلاف عسكرية مع أية كتلة من الكتل المتصارعة فى العالم ولا سيما الكتلتان العظميان ، وهذا ما درجنا على تسميته « عدم الانحياز » ولكن اسمه التقليدى المتعارف عليه من قديم الزمن كان « الحياد »

فهل توفيق الحكيم وحسين فوزى يتحدثان حقا عن حياد مصر بين الشرق والغرب ؟ أنا لم أفهم ذلك بوضوح من منطوق كلامهما وانما الذى فهمته والذى فهمه معى أكثر القراء هو حياد مصر بين العرب واستقلال سياستها عن سياستهم فلو جنحوا شرقا كان لنا أن نجنح غربا . وهذا هو المنطق المغلف فى دعوة الحياد المصرى . فهل يمكن بأى معنى من المعانى أن نسمى هذا حيادا مصريا ؟ أم أنه نوع أخر من الانحياز فى مواجهة الانحياز العربى الاخر ؟

ومع التسليم بأن ما بين الدول العربية من اختلافات أصيلة يجعل من اتحادها مع مصر فى جيش واحد واقتصاد واحد مجرد « حلم جميل » بعيد التحقيق أن لم يكن مستحيل التحقيق ، فمتى كان هذا يمنع أن الامن العربى جزء هام من الامن المصرى ، وان الامن المصرى جزء هام من الامن العربى ؟ واذا كنا حقا دعاة حياد بين الشرق والغرب ، أو بين الكتلتين النوويتين ، فلماذا يكون الحياد المطلوب حيادا مصريا خاصا ولا يكون حيادا عربيا عاما ؟

ولكن الحياد الدولى ليس الحياد الذى يتحدث عنه توفيق الحكيم حين يقول « لابد اذن من حياد مصر وعدم تدخلها فى قضية شقيق من أشقائها العرب الا بالتوكيل الرسمى » . فهو انما يتحدث عن حياد مصر بين العرب ولا يتحدث عن حياد مصر بين الدول العظمى .

وهذا أيضا منطق مشروع ولكن له اسما أخر غير « الحياد » فاسمه الحقيقى هو اتباع « سياسة

مصرية خاصة » تحمى الأمن المصرى نتيجة :

(١) لعجز العالم العربى عن اتباع سياسة عربية عامة تحمى الأمن العربى .

(٢) لفشل مصر فى أن تأخذ من العرب بمقدار ما أعطت وما تعطى أثناء قيامها بالتزاماتها نحو الامن العربى والتنمية العربية .

(٣) لضرورة تصحيح الاخطاء المصرية والعربية فى الماضى والحاضر .

(٤) وهو أهم ما فى الموضوع . لان محصلة الاسباب الثلاثة السالفة قد تركت مصر مجهدة مستنزفة وعطلت تقدمها بل ساعدت على تأخرها بما يتهدد مستقبلها فهى فى حاجة الى مراجعة حساباتها وأسس العقد الاجتماعى فيها التى أدت الى ما هى فيه من غموض فى الاهداف وبلبلة فى الوسائل وانقسام فى الشخصية وفى الارادة .

باختصار ، مصر بحاجة الى فترة نقاهة من نكسه ١٩٦٧ ومن العوامل الخبيثة التى أدت الى نكسة ١٩٦٧ وتلك التى نجمت عنها ، سواء اكانت هذه العوامل مصرية أو عربية أو عالمية فليس يفيد أن نقول أن كل بلائنا قد جاء من العرب و من الاستعمار الغربى أو من التوسع الروسى ، أو حتى من اسرائيل . وليس من الرشد السياسى أن نبحث دائما عن كبش فداء نعلق عليه أخطاءنا ونقائصنا كلما أردنا تشخيص ما بنا من علل .

وفترة النقاهة هذه ، أو فترة الاصلاح سمها ما شئت من الاسماء ، تحتاج لجيل كامل من الواقعية السياسية فى الداخل والخارج ومن تصفية الاساطير السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية التى نشرت كل هذا الضباب فى الحياة المصرية وغيرت مدلول الكلمات فغدونا نسمى البيروقراطية اشتراكية وغدونا نسمى حكم الاقوى ديمقراطية لمجرد أن هذا وتلك يقحم فيهما اسم الشعب واسم الجماهير ، وعشنا فى وهم أمجادنا الماضية وتقمصنا روح الاسلاف حين كانت الحضارات غير الحضارات ، فخرجنا باختيارنا من سياق العالم المعاصر ، وفكرنا لهويتنا الوطنية والقومية فاذا بنا فى هويات وهمية بلا سند من واقع أو تاريخ . وتحدثنا عن حطين ومرج دابق وعين جالوت حين كان العدو غير العدو والقضايا غير القضايا ، أكثر مما تحدثنا عن ثورة القاهرة وثورة عرابى وثورة ١٩١٩ ، وعلمنا أبناءنا تاريخ طارق بن زياد وصقر قريش وصلاح الدين أكثر مما علمناهم تاريخ على بك الكبير ومحمد على والخديو اسماعيل وأحمد عرابى ومصطفى كامل وسعد زغلول ومصطفى النحاس وغيرهم من المجاهدين فى سبيل الاستقلال والديمقراطية . بل وتنكرنا لتراثنا الديمقراطى العتيد فلم تعد عندنا الامة مصدر السلطات لاننا جرينا وراء سراب المستبد العادل . وهكذا .

وبموجب هذه الواقعية السياسية تدرك مصر أن أمن العالم العربى جزء من أمنها الذاتى ، فهى لا تتخلى عنه من أجل أمنها هى . ولكن بعد أن ثبت لمصر ان الطريق الذى كانت تسير فيه مصر والدول العربية ، دائما الى منتصفه ، وليس الى نهاية الشوط ، لم يزد مصر أو جاراتها امنا عبر ثلاثين سنة ، بل زادها تعرضا للعدوان وأضعف مناعتها لصد العدوان رغم ما تبذل مصر من دماء وما تنفق

من أموال وما تقدم من تضحيات ، أليس من حق مصر أن تعيد النظر فى استراتيجيتها باحثة عن طريق أخر غير هذا الطريق الدائرى الذى ينتهى بنا دائما حيث بدانا ولا يحل لمصر أو لحاراتها مشكلات ؟

لقد كانت حروبنا دائما حروبا ناقصة تقف فى منتصف الطريق كما كانت ثوراتنا دائما ثورات ناقصة تقف فى منتصف الطريق ، لأن الحرب الشاملة كالثورة الشاملة لها ثمن فادح لم تستطع مجتمعاتنا المذبذبة بين القديم والجديد وبين التخلف والتقدم ان تتحمله . فكان حالنا دائما حال سيزيف فى الاسطورة اليونانية الذى كتب عليه أن يرفع الصخرة الى أعلى جبل الاولمب ولكنه لا يبلغ بها القمة أبدا لأنها تتدحرج به الى السفح دائما ابدا ليبدأ من جديد . وكانت اليونان تقول أن الالهة كتبت على سيزيف هذا العذاب الابدى ، ولكنى أقول أننا كتبناه على أنفسنا لان بعضنا يعرف الطريق الى القوة ويخشى أن يسلكها ، وبعضنا يتوهم طريق الضعف هو طريق القوة ، وفئة ثالثة لا تفكر فى سيزيف ولا فى الصخرة ولا فى القمة ولا فى الالهة ، وانما كل ما يهمها أن تعيش فى دعة ولو عاش كل من حولها الجحيم

هذه الحروب الناقصة المجهضة هى التى انتهت بنا الى حيث نحن الان . ونحن الان نجرب السلام بدلا من الحرب لعل السلام يعيد بناء ما تخرب من اقتصادنا ومن أخلاقنا ومن حياتنا المدنية ولعل السلام يدفع بعجلة التنمية والتقدم على المستوى المادى والفكرى ، فتتعافى مصر من جديد وتخرج أقدر على صيانة أمنها وأمن العرب مما كانت حتى الان ، بلا أوهام ولا أساطير ، ولكن بقدمين ثابتتين على أرض الواقع تقود المجموعة العربية والافريقية الى حضارة القرن الحادى والعشرين . فاذا جاء السلام ناقصا ومجهضا كما جاءت حروبنا ناقصة ومجهضة فالله وحده يعلم الى أين المصير . وكما أن الحرب لا تطلب لذاتها فكذلك السلام لا يطلب لذاته ، وانما يطلب لتحقيق التقدم المادى والفكرى واللحاق بأرقى الحضارات . فاذا حل السلام ودأبنا على ما نحن فيه فلن تنقذنا حرب ولا سلام .

وليس المقصود بدعوة السلام أن تنسلخ مصر من المجموعة العربية وأن تتشبه مصر بسويسرا أو السويد فهذا غير ممكن لو طلبناه لاختلاف التاريخ والجغرافيا والتكوين الثقافى والحضارى ولاختلاف الظروف والمصالح ، وهو ما يمكن أن نجمله تحت عبارة « الحقيقة الجيوبوليتية » فبغض النظر عن الصراعات القومية داخل المنطقة العربية فان التاريخ يحدثنا بأن شرق البحر المتوسط وجنوبه كانا دائما يعتبران منطقة استراتيجية واحدة تسعى الامبراطوريات الغازية المعادية أن تستولى عليها فى مجموعها ما أمكنها ذلك .

فمنذ اجتاح الحيثيون الشام لم يتركوا العراق فى سلام ، ولولا بأس مصر العسكرى لما ارتدوا الى الأناضول حيث جاءوا . وقمبيز لم يقف فى اجتياحه عند العراق بل اجتاح مصر ، ولولا أن جيشه هلك فى صحراء مصر الغربية لاستولى على ليبيا وما وراءها . والاسكندر الاكبر لم يستول على

مصر وحدها ولكن استولى على الشام والعراق وما وراءه حتى بلغ حدود الهند ، والامبراطورية الرومانية لم تستعمر مصر وحدها بل استعمرت جنوب البحر المتوسط كله وشرقه كله ، وهكذا فعلت الامبراطورية البيزنطية . والعرب فعلوا ما فعله الروم والرومان جميعا . لم يكتفوا بتأسيس دولة فى مصر بل طلبوا تأمينها بتأمين الشام حتى حلب . وهكذا حين جاء الصليبيون فى العصور الوسطى ليستولوا على مفاتيح الشرق لم يقفوا عند بيت المقدس كما كانت دعاواهم تقول ، بل حاولوا الاستيلاء على مصر وبقية الشام ، رغم أن المنصورة لم يكن فيها قبر مقدس وأنطاكية لم تكن فيها جلجثة ولا طريق ألام . والمغول والتتار لم يخربوا بغداد وحدها بل استولوا على دمشق ولولا بأس مصر العسكرى لاستولوا على المنطقة كلها . والامبراطورية العثمانية لم تعف دولة فى شرق البحر المتوسط أو جنوبه من الاحتلال العثمانى والتبعية لاستانبول . وبونابرت حين غزا مصر غزا بعدها الشام وكان مخططه المعلن لحكومة الادارة أن يسد البحر الاحمر ، طريق الشرق الاقصى ، على الانجليز ، ولولا توازنات القوى فى المنطقة وظروف فرنسا الاوربية لافلح فيما أفلح فيه الاسكندر ويوليوس قيصر وقسطنطين وآل عثمان . ومنذ القرن التاسع عشر اقتسمت انجلترا وفرنسا شرق البحر المتوسط وجنوبه بعد أن تبين لهما أن شقاقهما لن يؤدى الى انفراد احداهما بالسيطرة على المنطقة ، وقد توجتا هذه االشركة الآثمة بالوفاق الودى عام ١٩٠٤ واليوم تتكرر المأساة بين الدولتين العظميين أمريكا وروسيا بعد أن ورثتا الامبراطورية البريطانية والامبراطورية الفرنسية .

فهل نحن بحاجة بعد كل هذا الى دليل على أن المنطقة العربية ، من الفارسى الى الأطلسى كما يقولون ، منطقة جيوبوليتية واحدة ، أمنها واحد ومصيرها واحد ازاء الغزو الخارجى وازاء النفوذ الخارجى سواء جاء من وسط آسيا أو من شطآن أوروبا أو من قارة الاطلنطيد أو من مروج الاقوام السلافية ؟ وهل نحن بحاجة بعد كل هذا الى دليل على أن عزلة مصر عن غلافها العربى وعزلة العرب عن وقائهم المصرى أسطورة سياسية ولدها الاحساس بالقهر والاحباط وطلب النجاة بأى ثمن ولو كان الاعتصام فى برج الأوهام السويسرية الذى عاش فيه لبنان زمنا ثم أفاق وهو يقطر دما على أن أمنه بل وكيانه جزء لا يتجزأ من أمن المنطقة وكيانها ؟

ومع ذلك فهذه الاسطورة الانعزالية لا تقل شططا عن اسطورة أخرى هى أسطورة الاندماجية المتمثلة فى دعوة القومية العربية التى تفرض أن شعوب المنطقة أو أقوامها من الخليج الى المحيط « أمة واحدة » ، ليس فقط ثقافيا وحضاريا ولكن عرقيا وعنصريا كذلك . وهذه الاسطورة ترتكز على خرافة « البعث العربى » واحياء مجد الامبراطورية العربية أيام الفتوحات العربية العظمى . وهذه الاسطورة ، أسطورة العروبة العرقية خارج الجزيرة العربية ، لا تقل شططا وخطرا عن أسطورة الارية العرقية أيام النازى ونظيرها فى الشطط أساطير القومية الفرعونية ، والقومية الفينيقية ، والقومية الاسرائيلية ، وكل دعوة قومية تقوم على بعث العنجهية العنصرية أو العرقية بين شعوب الارض ، وتبنى مجد الأمم على سيادة الجنس وتفوقه الموروث على غيره من الاجناس ، فتبرر الاستعمار والاستعباد والتمييز العنصرى ، وتشغل المواطنين فى أية أمة بماضيهم عن حاضرهم

وتدعوهم لحل مشاكلهم الاقتصادية والاجتماعية على حساب الامم الاخرى .. كل هذه اساطير نازية مهما اختلفت اشكالها ولن تجنى الانسانية منها الا الحروب العقيمة . ولا يقل عنها خطرا دعوة نشر المذاهب والعقائد بالقهر أو بقوة السلاح بدلا من الحوار والاحتكام الى مناهج الدعوة السلمية .

اسطورة الدعوة الانعزالية إذن لاتقل شططا عن أسطورة الدعوة الى الوحدة الاندماجية الكبرى القائمة على العروبة العرقية أو العنصرية الملتهمة لكافة ما فى المنطقة من قوميات . فالعروبة العرقية لون من الوان النازية تقوم على احد ثلاثة افتراضات كلها سقيمة :

١ ـــ اما أن الفتح العربى لدول المنطقة من الخليج الى المحيط جاء الى دول خالية من السكان فاقام فيها محلات ومستوطنات عربية الاعراق حيثما مشت جيوش العرب أيام بنى أمية وبنى العباس ، وهو قول هراء لاننا نعلم أن الفتح العربى جاء على اقوام وشعوب غزيرة السكان رغم ضعفها السياسى والعسكرى وخضوعها لروم المشرق ورومان المغرب ، بل أقوام وشعوب أكثر كثافة من العرب الفاتحين انفسهم واقدم حضارة .

٢ ـــ واما تصور أن قطرة واحدة من الدم العربى الفاتح كانت كافية لصبغ دماء المنطقة كلها من الخليج الى المحيط كما تصبغ نقطة من الحبر الاحمر جردلا من الماء الباهت ، وهو قول هراء ايضا لاننا نعرف من قوانين الوراثة ان الدم الوافد هو الذى يذوب فى الدم الاصيل ما لم يتجدد بقوة متساوية فى كل جيل بحيث يغير مكونات « جيناته » ، كما نعرف ان مصر مثلا فيها من الدم اليونانى الذى « شابها » نحو الف عام من ٣٣٣ ق . م الى ٦٤٠ ميلادية أكثر مما فيها من الدم العربى الذى « شرفها » ثلاثة قرون منذ عمرو بن العاص حتى استولى عليها التركمان طولون وأخشيد ومن جاء بعدهما من مماليك برجية وبحرية الخ .. بل نعرف أن مصر فيها من الدم الطورانى والارى والتركمانى والفارسى والكردى والشركسى والقوقازى والتركى اضعاف ما فيها من الدم العربى ، أثار الف عام من الحكم المملوكى التركى ، فضلا عما فيها من الدم الافريقى الزنجى . ومع ذلك فمصر ليست طورانية ولا أرية ولا شركسية ولا قوقازية ولا تركية ولا زنجية ، لان كل هذه الدماء الوافدة كانت تذوب اولا باول فى البحر المصرى الكبير .

٣ ـــ واما ان الثقافة العربية ، وقوامها اللغة والدين ، التى انتشرت منذ الفتح العربى فى ارجاء ما نسمية العالم العربى من الخليج الى المحيط ، قد اختلطت بفكرة سيادة الدم العربى على كل ما عداه من دماء سواء اختلط به أم لم يختلط ، وهو أيضا قول هراء لان فيه خلطا بين العروبة والاسلام ، فالعروبة قومية محددة بسيادة العرب قوما أو جنسا ؛ أو أعراقا فى زمان معين ومكان معين على امبراطورية مهما اتسعت فلها تخوم معينة ، بينما الاسلام رسالة سماوية ارسلت للكافة من بنى الانسان فى كل زمان ومكان ، وهى لا تفاضل بين عربى واعجمى الا بالتقوى وهى لا تقول للصينى المسلم أو الزنجى المسلم أنت عربى لانك مسلم .

وهذا هو الجمود الذى وقعت فيه كل امبراطوريات التاريخ فتشققت داخلها القوميات المقهورة . وهذا هو عين الخطأ الذى يكرره البعثيون أو القوميون العرب فى دعوتهم الحديثة ، وهو استغلالهم لوحدة الثقافة العربية — أيا كان معناها فى أذهانهم — فى دعوة مركزية الدولة العربية ومبدأ الوحدة الاندماجية التى تهدر فيها كل القوميات ما عدا القومية العربية ، وتهدر فيها كل القضايا وكل المصالح وكل المناهج الا ما تراه قضيتها ومصلحتها ومنهجها ، فغدت دعوة شقاق أكثر منها دعوة وفاق وفجرت ردود الافعال العنيفة فى كل مكان بدلا من تنمية التآلف وجمع الكلمة بين القوميات فى المنطقة العربية ، واستفزت مفكرا مثل توفيق الحكيم الى أن يعلنها صراحة : « اذن عندما نقول ان العرب أمة واحدة لها قضية واحدة ، فهو قول لا اساس له من الواقع ، لان الواقع هو ان لكل دولة عربية قضيتها ومواقفها التى تهمها فى المكان الاول » ، بل واستفزت مفكرا مثل حسين فوزى الى تصور انسحاب مصر من ارتباطاتها العربية تماما وتحول القاهرة الى جنيف تستضيف التجمعات العربية دون ان تكون طرفا فيها .

وفى عمار هذا الاستفزاز اخطأ هذان المفكران الكبيران لانهما ذهبا من النقيض الى النقيض ، ونسيا انه بالرغم من ان العرب ليسوا أمة واحدة وليسوا قومية واحدة فيها مجرد اقطار واقاليم كما يذهب البعثيون ، بالرغم من تعدد قضاياهم ومصالحهم وفلسفاتهم بل ومكوناتهم الوجودية ، الا أن هناك قضية واحدة تجمعهم غاية ما تكون من الخطورة والخطر ، الا وهى قضية أمنهم القومى فرادى ومجتمعين ، واذا كان موقف دول الرفض من قضية الحرب والسلام وتنديدها باجتهادات مصر فى هذا المضمار قد زاد من فرقة العالم العربى فهذا لا يدعو الى الجنوح فى مواجهة الاخطار الخارجية من اسطورة القومية الواحدة أو الامة الواحدة الى اسطورة اعتزال كل دولة عربية داخل قوميتها والانصراف الى مصالحها المباشرة القريبة المدى .

ولكى نحس بضرورة التضامن العربى من أجل الامن العربى المشترك وأمن كل دولة عربية على حدة ، ليس من اللازم ان يكون بيننا وبين بقية العرب بعضهم أو كلهم « جيش واحد وميزانيه واحدة » بلغة توفيق الحكيم ، أو وحدة اندماجية كوحدتنا التى قامت ثم فشلت مع سوريا ، وليس من اللازم ان يعطينا السعوديون أو الليبيون بترولهم وأن يأخذوا نيلنا ورجالنا ، وليس من اللازم أن نحكمهم من القاهرة كما فعل عبد الناصر مع سوريا أو أن يحكمونا من الرياض أو طرابلس ، وانما يكفى ان نتعامل بشرف وطنى وقومى وشخصى على ادراك تام بأن كل ما نبذله من أجل الامن هو فى حقيقته من أجل أمن كل منا على حده .

فالحلفاء فى الحرب العالمية الاولى والثانية لم يدمجوا انجلترا وفرنسا وامريكا فى وحدة فيدراليه كى يضحوا بملايين البشر وببلايين الجنيهات فى قتال المحور ودحره ، ولم يقيموا جيشا واحدا واقتصادا واحدا مع الاتحاد السوفيتى لكى يحموا امنهم من الخطر الالمانى أو اليابانى .

فالمشكلة اذن ليست مشكلة حياد قانونى دائم كما نجد فى توفيق الحكيم ومن ذهب مذهبه .

وانما هى مشكلة تخلص العالم العربى من اساطير الوحدة والاندماج ومن اساطير العزله والاعتكاف ، وحلها هو فى بناء التضامن العربى من أجل الامن العربى والبناء العربى على الواقعية السياسية بدلا من رومانسية « الكل فى واحد » ورومانسية « البرج العاجى » . المشكلة هى عجز العرب عن ادراك مصالحهم الحقيقية وعن الاهتداء الى الطريق أوالطرق التى يحققون بها مصالحهم الحقيقية ، ومن هذه المصالح الحقيقية مصالح شعوبهم ومصالح الشعوب المكافحة معهم لحماية أمن المنطقة العربية . فمن طلاب الحرب من لا يريدون أن يدفعوا ثمن الحرب ومن طلاب السلام من يحسبون ان السلام يمكن أن يأتى بغير ثمن أو من يحسبون أن أى ثمن يمكن ان يدفع من أجل السلام .

وفى تقديرى أنه لاحرب حقيقية بغير رجل الشارع فى كل بلد عربى وبغير سلاح لا ينضب لا نتوقف لنسال من اين جاء ولماذا جاء فمن استخلص حريته بعقله وذراعه لاخوف عليه ان يستعمره الابعدون . وفى تقديرى أنه لا سلام حقيقيا الا سلام القادرين على حماية حيادهم واختيارهم بين ضباع الارض ، فبسلام الاقوياء المختارين وحده تبنى الاوطان وتجدد فيها الحضارة والحياة . أما رافضة الحرب ورافضة السلام معا فهؤلاء هم العبء الحقيقى على العالم العربى ، بين اقوالهم وافعالهم فراسخ تكفى لاحباط كل أمن وكل بناء .

الفصل الثانى

معاتبات قومية (١)

منذ أن كتبت كلمتى عن « الاساطير السياسية » فى افكارنا القومية .. أساطير العزلة وأساطير الوحدة .. جاءتنى عدة ردود .. بعضها تعقيبات وبعضها بحوث منها ما يدافع عن فكرة القومية العربية ومنها ما يجادل فيها ومنها ما ينقضها .

ولقد أسعدنى بوجه عام ارتفاع مستوى المناقشة العلمية الموضوعية باستثناءات قليلة .. فانا لم اعدم من يتهمنى بأنى اتكلم عن القومية العربية كما يتكلم « المبشرون » الذين يسعون لنسف كياننا القومى والدينى .. أو انى اتكلم عن وعى أو غير وعى من موقع أقليه دينية تتوجس من أن يتحد العرب فى كيان قومى واحد من الخليج الى المحيط .

والى هذه القلة — عفر الله لها — أقول ان التفتيش فى ضمائر الناس عن دوافع خفية تدفعهم الى اعتناق المبادى والتعبير عنها بدلا من التركيز على الحوار العلمى الموضوعى يضعف الحجة ولا يقويها ، وهو خليق بمحاكم التفتيش التى انطوت فيما انطوى من تاريخ الانسانية الحزين .. ولم تبق منها الا آثار من نُذ الارهاب الستالينى والهتلرى والمكارثى ويكفى أن أسجل على هؤلاء انهم تركوا الفاعل الاصلى فى دعوة العزلة المصرية عن العرب وهو ثنائى توفيق الحكيم وحسين فوزى وأمسكوا بتلابيب المتوسط المعتدل الذى يرفض الاعتزال والاندماج جميعا .

(١) « الأهرام » ١٩٧٨/٤/٢٠

وقد انتفعت كثيرا من رد الأستاذ الكريم الدكتور محمد اسماعيل على ـــ استاذ القانون الدولى بجامعة الأزهر فى الاهرام بتاريخ ١٣ / ٤ / ١٩٧٨ لانى وجدت فيه نموذجا للتحليل الموضوعى لقضية القومية العربية ومحاولة جادة لمناقشتها على أساس علمى .

واحب ان أقول ابتداء انه رغم ما يبدو من اختلاف فى بعض اسس التفكير بين الاستاذ الدكتور محمد اسماعيل على وبينى .. الا أن من يتأمل كلامه وكلامى يجد أننا متفقان فى كثير من المقدمات والنتائج .. وليس بيننا خلاف جوهرى الا خلاف « سيمانتى » مصدره خلاف على التعريفات أو على معانى الالفاظ ، فانا استخدم مفردات اللغة مثل « القومية » و« العرقية » أو « العنصرية » و « الثقافة » و « الحضارة » و « الوطن » و « الجيوبوليتية » بمعنى ، وهو يستخدم هذه الالفاظ ذاتها بمعنى أخر ـــ أما فيما عدا هذا من مقدمات ونتائج فدائرة الخلاف فيه أضيق ماتكون .

أنا مثلا أوافقه تماما على أن اليهود عبر التاريخ الوسيط والحديث لم يجدوا من العنت أو الاضطهاد فى ظل الامبراطورية العربية أو فى ظل العالم العربى الحديث عشر معشار ماوجدوه من عنت واضطهاد فى أوروبا الوسيطة والحديثة ، بل لقد عرفوا أزمنة أيام الامبراطورية العربية والعالم الاسلامى بعامة كانوا يحتلون فيها مراكز الصدارة فى الدولة العربية وفى الدولة الاسلامية . ولسنا بحاجة الى شهادة حاييم وايزمان أو دوجلاس هيوم أو غيرهما من المعاصرين للتدليل على ذلك فأمامنا تاريخ المنطقة منذ أوسبيوس وجوزيفوس فى مدرسة الاسكندرية حتى شهادة ابن خلدون نحو ١٤٠٠ ميلادية ، ثم أمامنا تاريخ الدولة العثمانية منذ أن سمح الخليفة السلطان لليهود نحو ١٦٠٠ أن ينشئوا مطبعة عبرية يطبعون عليها « التوراة » رغم أنه كان يحرم انشاء مطبعة عربية أو مطبعة تركية داخل حدود امبراطوريته ، حتى دستور ١٩٢٣ فى مصر الذى كان يسوى فى حقوق المواطنة وواجباتها بين كل رعايا مصر على اختلاف مللهم ونحلهم كما اثار الاستاذ الكريم الدكتور محمد اسماعيل على .

كذلك اوافق الدكتور محمد اسماعيل على على انه لا وجه للمقارنة بين دعوة القومية الآرية العرقية وبين دعوة القومية العربية كما نعرفهما فى التطبيق مهما بدت فى دعوة العروبة اتجاهات عرقية من وجهة نظرى على الاقل. فليس من الضرورى ان تقترن كل دعوة فاشية أو نازية ، رغم عنصريتها ، بغرف الغاز والابادة العنصرية للاقليات العرقية ، كما حدث فى المانيا الهتلرية

فقد عرف العالم الحديث ألوانا من النازية والفاشية والدول الشمولية بوجه عام خلت من غرف الغاز والابادة العنصرية ومع ذلك لم تبرا من مبدا السيادة العرقية أو السيادة الحضارية أو السيادة الطبقية .. الخ . وكل من درس تاريخ الريخ الثالث يعرف أن غرف الغاز لم تكن فى المانيا النازية لليهود وحدهم بل كان الشيوعيون الالمان « الآريون » فى مقدمة ضحاياها . ومع ذلك لم يثبت فى أذهان الناس الا ابادة اليهود فى المانيا النازية لان اليهود كانوا اعلى الناس صراخا كلما مسهم اذى ، ولان الحلفاء المنتصرين تبنوا قضايا اليهود الالمان والبولنديين ووقفوا فى قضايا الشيوعيين

الاوروبيين من أعداء النازى موقف العداء أو موقف الشامتين .

ثم ان الابادة العنصرية لم تكن وقفا على النازية بل شاركت فيها الديمقراطيات بنصيب لا يستهان به ، كما حدث للهنود الحمر على يد الرجل الابيض فى أمريكا ، وكما يحدث الان للسود فى جنوب افريقيا ، وللفلسطينيين على يد اسرائيل وعلى أيدى اعوانها فى الشرق الاوسط ، كل لاسبابه الخاصة .

فانا عندما قست اسطورة سيادة الجنس العربى على اسطورة سيادة الجنس الارى أو على اسطورة سيادة الجنس « الابيض » ، لم أكن أفكر فى أن دعاة البعث العربى يبيتون اقامة غرف الغاز للاقليات العنصرية أو لمعارضيهم السياسيين أو الفكريين ، وانما كنت أفكر فى وهم اقامة القومية العربية على العروبة العرقية التى تشمل كل قوميات المنطقة من الخليج الى المحيط .

وواضح من كلام الاستاذ الكريم الدكتور محمد اسماعيل على انه ينكر انكارا تاما أن دعاة القومية العربية يؤسسون دعوتهم على وحدة الاعراق العربية من الخليج الى المحيط ، فهو يقول :

« ولقد حاولت ان ابحث عن تأصيل عرقى لدعوة القومية العربية التى بزغت فى صورتها الحديثة منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى الان ، فلم أعثر على رأى له وزن علمى ، يؤصل فكرة العروبة تأصيلا عرقيا أو جنسيا ، بل على النقيض من ذلك تماما ، اذ يقوم المفهوم الاصيل للقومية العربية على الاشتراك فى الاقليم واللغة والتاريخ المشترك ولم تطرح على الاطلاق مقولة وحدة العرق أو الحنس فى أى مرحلة من مراحل الدعوة الى القومية العربية » .

فاذا كان الامر كذلك فالاستاذ الكريم الدكتور محمد اسماعيل على وأنا على اتفاق عظيم ، ولا أقول على اتفاق تام . فيما يمس جوهر الموضوع وأنا أول من يتمنى أن تصفى دعوة القومية العربية من فكرة الوحدة العرقية .

ولكن الأمر ليس كذلك على وجه الدقة ، كما يتضح مما يلى :

اذا كان حقا أنه « لم تطرح على الاطلاق مقولة وحدة العرق أو الجنس فى أى مرحلة من مراحل الدعوة الى القومية العربية » ، فكيف اتفق أن مؤسسى هذه الدعوة وهم اصحاب « البعث العربى » يبدأون تاريخ المنطقة من الخليج الى المحيط منذ الفتوحات العربية العظمى وكأنما تاريخ المنطقة كلها لم يبدا الا منذ بزغ نجم العرب فى السياسة العالمية ، أو كأنما سومر وبابل وأشور فى الطرف الشرق منها وفينيقيا وأرض كنعان ومصر القديمة فى وسطها ومعين وقتبان وسبا وذو ريدان فى جنوبها ونوميديا « ليبيا » وقرطاجنة وموريتانيا فى غربها لم يكن لها تاريخ قبل ذلك التاريخ بألاف السنين . أليس من العرقية هذا التركيز على بداية التاريخ القومى فى المنطقة بانتفاضة العرب التاريخية فى القرن السابع الميلادى وما بعده مع اهدار تاريخ المنطقة وحضاراتها قبل ذلك .

وفى مكتبتى عشرات الكتب الحديثة بعضها عن التاريخ العربى وبعضها عن الادب العربى وبعضها عن اللغة العربية ، وضعها علماء اجلاء تفيض بالنزعة العرقية فى فهم معنى العروبة .

وقد بدأت اتنبه الى هذه الظاهرة منذ ربع قرن حين قرأت كتابا جليلا للدكتور جواد على عن تاريخ العرب القديم واذا بى افاجأ بأن كثيرا من المشقة العلمية التى تكبدها هذا الاستاذ الجليل كانت موجهة الى اثبات ان الحياة الانسانية والحضارات الانسانية قد نشأت فى شبه الجزيرة العربية ومنها انتشرت فى كل مكان فى العالم القديم ، مستخدما فى ذلك نظرية الجفاف الصحراوى المعروفة وما سبقها من تغيرات جيولوجية ومناخية حتى لقد صور ان الانسان الأول نشأ فى جنوب الجزيرة العربية ونقل مكان جنة عدن الاولى الى منطقة عدن عند باب المندب كأنما صحراء الجزيرة العربية هى الصحراء الوحيدة فى العالم التى اصابها الجفاف فى تلك العصور الجيولوجية السحيقة .

وأمامى الآن الجزء الاول من كتاب العالم الجليل الدكتور ناجى معروف الاستاذ بجامعة بغداد ، وهو كتاب « عروبة العلماء المنسوبين الى البلاد الاعجمية فى المشرق الاسلامى [١٩٧٤] وفيه رصد لاسماء ٣١٣ عالما من علماء التراث الاسلامى عاشوا بين ٦٥٨ و ١٠٤٨ ميلادية ، أى نحو أربعة قرون والقابهم كلها من نوع الرومى والخراسانى والقزوينى والاصفهانى والبخارى والجرجانى والنيسابورى والرازى والهروى والبلخى والطرسوسى والسمرقندى والسجستانى والشيرازى الخ .. الخ .. وقد تقصى المؤلف أنسابهم فوحدهم عربامن قريش أو تميم أو مضر أو ربيعة أو ثقيف أو شيبان أو عبد شمس أو مخزوم أو الازد أو بنى عامر أو الانصار .. الخ .. الخ . كل ذلك ليرد على قول ابن خلدون وسواه ان اغلب حملة العلم فى التراث الاسلامى كانوا من العجم ، وهو مبحث غريب لانه يجرد غير العرب من أى اضافة الى الثقافة الاسلامية من جهة ويفترض أن الجنس العربى يبقى عربيا حتى ولو عاش قرونا فى بلاد الاعاجم ، رغم مرور اجيال من التزاوج والانجاب من أهل الامصار التى انتقل العرب اليها ، مع التسليم بصدق هذه الانساب فى ارومتها الأولى . وعلى كل فالكتاب مهدى «الى كل من شرفه الله بالانتماء الى العرب نسبا أو ولاء أو ثقافة» رغم انهم علمونا ان الاسلام ينهى عن التباهى بالانساب لانه من شيم العنجهية الجاهلية العرقية .

فهل قد غاليت كما يذهب الاستاذ الكريم الدكتور محمد اسماعيل على حين ذكرت أن دعوة القومية العربية قد اقترنت بنزعة سيادة العرق العربى والثقافة العربية على اعراق القوميات الاخرى وثقافاتها ؟

من أجل هذا أنا اقول لسيدى الكريم الاستاذ الدكتور محمد اسماعيل على : كلا يا سيدى ، أنا أتكلم عن القومية المصرية بوصفها شيئا مستقلا عن القومية العربية — التى لا أفهمها خارج الجزيرة العربية ، فهذه وحدها عندى هى الامة العربية بأى تعريف علمى ، ولا أتكلم عن الاقليات العنصرية المتناثرة هنا وهناك فى مختلف ارجاء العالم العربى كالاكراد والدروز ممن ذكرهم وممن لم يذكرهم بادراجهم تحت تعريف الاقليات وكل من تفضل الاستاذ الدكتور فحددها وفقا لتعريف اللجنة

الفرعية لحقوق الانسان التابعة للامم المتحدة فى دورتها الرابعة فى الفترة من ١ الى ١٦ اكتوبر ١٩٥١ بأنها :

« الجماعات التى لها أصل عرق ثابت وتقاليد دينية ولغوية وصفات تختلف بصفة واضحة عن بقية الشعب الذى تعيش فيه . يجب أن يكون عدد هذه الاقلية كافيا للحفاظ على تقاليدها وصفاتها كما يجب أن تدين بالولاء للدولة التى تتمتع بجنسيتها » .

وأنا لا أدرى لماذا انصرف ذهن الاستاذ الدكتور محمد اسماعيل على الى « الاقليات » العرقية والدينية واللغوية وأنا أتحدث عن القومية العربية والقومية المصرية وعن الامة العربية والأمة المصرية ، فمن غير المعقول أنه يعد الاربعين مليونا من المصريين وسط العالم العربى الكبير اقلية عرقية ودينية ولغوية . وفى الوقت نفسه أنا أجل سيدى الكريم عن أن تكون اشارته من طرف خفى الى أنى انتمى الى « الاقلية » القبطية فى مصر أو أنى متأثر بعقلية الاقليات لمجرد انى ارفض مقولة لا أفهمها هى مقولة « القومية العربية » .

وفى جميع الاحوال ، فليسمح لى سيدى الكريم ان اطمئنه الى أن أقباط مصر لا ينطبق عليهم أى ركن من أركان تعريف الاقليات الذى نصت عليه لجنة جقوق الانسان .

أولا : لان الاقباط ليسوا جماعة لها أصل عرق ثابت يختلف بصفة واضحة ولا بصفة غامضة عن بقية الشعب المصرى الذى تعيش فيه . فمعروف أن المصريين ، مسلموهم كأقباطهم تنحدر أعراقهم الأساسية عن قدماء المصريين ، فأن كانت فى هؤلاء أو أولئك دماء وافدة فقد ذابت فى البحر المصرى الكبير .

ومن خرافاتنا المتوارثة أننا نتحدث عن « عنصرى » الامة المصرية ، فالامة المصرية ليس فيها الا عنصر واحد يتجلى فى الاغلبية الساحقة من أبنائها أيا كان دينها . وانما خرافة العنصرين نزلت الينا من زعم الاقباط أنهم وحدهم من سلالة قدماء المصريين وأنهم اصحاب مصر الاصليين ، ومن زعم المسلمين أنهم من سلالة العرب الشريفة ، فى حين ان الانثروبولوجيا الجنسية لا تميز بين هؤلاء وأولئك لا فى مقاييس الجماجم والانوف و العظام ولا فى نسبة تجلط الدم ولا فى خواص الشعر الخ .. بينما هى تميز فى كل هذه الخصائص السلالية بين المصريين عامة وبين جيرانهم من شعوب غربى أسيا فى الشام والعراق والجزيرة العربية . الجغرافيا الجنسية تعلمنا أن المصريين منذ أقدم العصور فى الأساس سبيكة من السلالة القوقازية المعروفة بالمتوسطية السمراء الوافدة بحسب كلام فلندرز بيترى وسواه من الصحراء الكبرى ومن السلالة النيلية ، وهم غير الزنوج ، التى نجد بقاياها فى قبائل الشلوك والدنكا والنوير فى اعالى النيل وهم من غير الزنوج ، أما غير ذلك ففروع لا أصول . الكثرة المطلقة من المسلمين أقباط اعتنقوا الاسلام قرنا بعد قرن منذ الفتح العربى : وحكاية عمر بن عبد العزيز معروفة ، وهى أنه عندما كثر دخول المصريين دين الاسلام فى أيامه نقصت حصيلة الجزية فاستأذن عامل مصر فى أن يمنعهم من ذلك تأسيسا على أن الاسلام دين عربى أرسل للعرب ، فنهره

عمر بن عبد العزيز وكتب اليه يقول : « ان الله أرسل محمدا هاديا لا جابيا » ..

وثانيا : لان الاقباط ليسوا جماعة لها تقاليد لغوية وصفات تختلف بصفة واضحة أو غامضة عن بقية الشعب الذى تعيش فيه ، فهى تتكلم عربية مصر العامية وهى تكتب وتقرأ العربية الفصحى والتراث العربى ، وهى قد تخلت عن اللغة القبطية حين تخلى المسلمون عنها لا لشيء الا لأن المصريين من عجينة واحدة ، ولست اعرف ان للأقباط « صفات » خاصة يختلفون بها عن المسلمين .

وثالثا : لم يبق الا المعتقدات والتقاليد الدينية ، فهذه وحدها يختلف فيها أقباط مصر عن مسلميها ، وحتى فى هذه الحدود فمعروف للخاص والعام أن الكنيسة المصرية كنيسة قومية لا تعرف لها أبا روحيا إلا بابا الاسكندرية ، وانها نشأت قبل أن تنشأ كنائس العالم اجمع بما فى ذلك الفاتيكان أو كنيسة القديس بطرس وانها فى عقائدها متهمة من سائر كنائس العالم بالاسراف فى التوحيد أو ما يسمونه « المونوفيزية » أو الايمان بالطبيعة الواحدة ، ومتهمة بالاسراف فى تقديس مريم الى حد وصفها « بالماريولوجية » ، بل معروف للخاص و العام أنه فى كثير من الشعائر الدينية ولاسيما طقوس الموت والميلاد والاخصاب والسحر والشفاعة ، وبعض الاعياد لا فرق هناك بين قبطى ومسلم فى التقاليد والعادات ، لان اكثرها نزل الى المصريين مع موروثات مصر القديمة . فالاقباط إذن ليسوا أقلية بتعريف لجنة حقوق الانسان كالاكراد فى العراق والارمن فى الدولة العثمانية والدروز فى لبنان الخ .. لأن وحدة العرق ووحدة اللغة فضلا عن انسجام التقاليد والثقافة تجعل من الامة المصرية سبيكة واحدة رغم أن أبناء كل ملة فيها لا يتزاوجون مع الآخرين الا غرارا ، بحيث لا تميز بين المسلم والقبطى الا بمعونة دلالات عرضية ، ولا حواجز بينهما الا عند المتعصبين فى الدينين .

وما دام الأمر كذلك فالاستاذ الكريم الدكتور محمد اسماعيل على قد جانب الصواب حين نبهنى بأنى أتحدث عن « الاقليات » فى حديثى عن « القوميات » . فاذا كان رأيه فى الاربعين مليونا من المصريين أنه لم تكتمل لهم بعد ، أو لم تكتمل لهم فى يوم من الأيام ، شروط القومية المصرية ، فهو طبعا حر فى اعتقاده ولكننى لا أشاطره هذا الاعتقاد .

وقد لاحظت على الاستاذ الكريم الدكتور محمد اسماعيل على أنه قد توخى فى تعريفه لمقومات القومية العربية نفيه البات لاى مفهوم عرقى فيها وتجنبه الاشارة الى أى مفهوم دينى فيها ، ويفهم من هذا أنه يسلم ابتداء بأن أقوام العالم العربى من أعراق متباينة ، وهو صحيح علميا ، ويفهم منه ايضا انه لا يشترط وحدة الدين كعنصر من عناصر القومية ، وهى فكرة راقية اهتدت اليها الامم المتمدنة فى صورة الدولة العلمانية التى تتعايش وتحل فيها الأديان و « المواطنة » محل وحدة الدين ووحدة الجنس بعد تجارب مريرة من اضطهاد الاقليات الدينية ، ولكنه غير صحيح تاريخيا لان القومية لم تخل فى أية مرحلة من تاريخها من وحدة الجنس أو العرق بالاصالة أو بالانتماء بالتجنس وفى تعريفه يقول : « يقوم المفهوم الاصيل للقومية العربية على اساس الاشتراك فى الاقليم واللغة والتاريخ المشترك » . وهذا قول بحاجة الى تحليل لأنه من جهة تعريف ناقص للقومية ، ومن جهة أخرى تعريف مستقلى

يقوم على الامانى اكثر مما يقوم على الواقع .

فمنذ متى كان هناك اشتراك فى « الاقليم » فى هذا الوهم أو الحلم الكبير الذى يسمى « الوطن العربى » فى ظل الاستعمار الامبراطورى أيام التحامسة والمناحتة والرعامسة والاشوريين والرومان وبيرنطة ، أو فى ظل الدولة الدينية أيام الخلافة الاموية والخلافة العباسية والخلافة الفاطمية والخلافة العثمانية . بعبارة أخرى ان المنطقة من الخليج الى المحيط لم تتوحد الا فى ظل الاستعمار الامبراطورى من داخلها أو من خارجها أو فى ظل الدولة الدينية الجامعة وإذا كان التوحيد بالخلافة غير مطروح فى زماننا ، واذا كان الاستعمار من الخارج مرفوضا رفضا باتا ، لم يبق أمامنا الا الاستعمار الامبراطورى من داخل العالم العربى . وأنا أسمى الاشياء بأسمائها : قوة عظمى من داخل العالم العربى لها قدرة الاجتياح والتوحيد تحقق « وحدة الاقليم » هذه التى يسمونها «الوطن العربى » . بعبارة أخرى تكرار تجربة محمد على وعبد الناصر .

فهل هذا هو المطلوب ؟ لا بأس ، ما دمنا نصر على الاسترسال فى الاحلام باهظة الثمن . ولكن من ذا الذى سيسمح لنا بتكرار هذه التجربة ؟ القوتان النوويتان ؟ أم تابعهما قفة ، أوروبا بشرقيها وغربيها ؟ وهل نحن نعيش فى فراغ دولى حتى يجوز لنا ان نجدد هذه الاحلام الكبيرة ؟ ثم اليس يجدر بنا أن نكون أكثر تواضعا فى حالتنا الزرية الراهنة ونركز على هدفين أقل شموخا وهما (١) احتواء اسرائيل (٢) بناء أنفسنا ؟

أكاد اقول ان الزميل الكريم الدكتور محمد اسماعيل على متفق معى فى هذا التصور المتواضع لواقعنا رغم دفاعه الحار عن « القومية العربية » فهو ينتهى فى مقاله الى قوله :

« ولكننى أضيف شيئا هاما وضروريا هو أن التسليم بوجود الامة العربية لا يعنى بالحتم والضرورة وجوب توحيد هذه الامة فى شكل دولة واحدة . ذلك ان الدولة ليست هدفا للقومية ، انما هى أداة لتحقيق المصالح الذاتية لهذه الأمة حينا تفتقد الوسائل الأخرى لتحقيق هذه المصالح » . بل ويضيف أن من حق كل دولة عربية أن تحافظ على استقلالها السياسى « وأن تباشر أمور الحرب والسلام بنفسها » ، وأن تعقد سلاما مع اسرائيل اذا رأت أن مصلحتها الذاتية فى ذلك ، وأن تتصرف فى ثرواتها الخاصة ولكن بطريقة لا تضر بشقيقاتها الدول العربية وأن تباشر كل التصرفات التى تسهم فى تقدم شعبها ونموه أولا ، لان كل دولة مسئولة أولا عن شعبها ، وثانيا أمام الامة العربية .

فماذا بقى فى « القومية العربية » بعد كل هذه التحفظات بالتخفف من فكرة الدولة الواحدة والجيش الواحد والاقتصاد الواحد والسياسية الخارجية الواحدة ، ومن فكرة الوطن الواحد اجمالا ؟ هى مجرد حلم جميل من احلام اليقظة ، نعرف جميعا انه من أحلام اليقظة ، ومع ذلك لا نريد أن نتخلى عنه ، رغم ان بائع الاحلام قد رحل عنا ، ورغم أن سوق الاحلام قد رفعت منذ ١٩٦٧ ؟ ولم كل هذا الاحتجاج لانى وصفت حلم اليقظة هذا بأنه اسطورة سياسية رغم أن الاسطورة أرقى

درجة من حلم اليقظة الذى نعرف انه حلم يقظة ، فالأسطورة على الاقل وهم لا يعرف صاحبه انه يتوهمه أما حلم اليقظة فهو وهم يعرف صاحبه أنه يتوهمه .

ثم هل أنا أغالى لو قلت ان الاستاذ الكريم الدكتور محمد اسماعيل على ، رغم رفضى لفكرة « القومية العربية » ورغم تسليمه بصحتها ، اكثر انعزالية منى وأكثر انسحابا من المجموعة العربية وأقرب منى الى موقف الكاتبين الكبيرين توفيق الحكيم وحسين فوزى بعد كل هذه التخففات الجامعة المانعة من كل التزاماتنا نحو العرب بما فى ذلك التزام الامن القومى الذى أثرت ان أتقيد به لصالح مصر ولصالح العرب جميعا ، للاسباب الجيوبوليتية التى ذكرتها فى مقالى وليس بوحى من فكرة القومية العربية ؟

على كل حال أجدنى والزميل الكريم الدكتور محمد اسماعيل على متفقين تماما على الاقل حين أقرا عبارته : « أما مسألة الوحدة العربية فلا ينبغى أن تكون هدفا يعمينا عن واقعنا المهلهل تكنولوجيا واقتصاديا ، لان الوحدة بين الضعفاء ضعف فوق ضعف فوق ضعف أما وحدة الاقوياء فهى قوة ؟ » هنا أحس أننا نتحرك معا على أرض الواقع المصرى وعلى أرض الواقع العربى الذى أحب أن أضيف ــ بعد اذنه ــ أنه مهلهل أيضا حضاريا وثقافيا واجتماعيا واخلاقيا بما يضاعف من مسئولية الطليعة المثقفة على رأس كل طبقات الامة أن تبحث عن صيغة جديدة للعقد الاجتماعى الذى يربط المواطن بالمواطن ويربط الحاكم بالمحكوم . وهنا نعرف أننا نتفق أو نختلف لا على رنين الالفاظ ولكن على المعانى التى يقوم عليها نسيج الحياة .

الفصل الثالث

معنى القومية (١) [١]

لكثرة ما كتب فى الايام الاخيرة حول موضوع « حياد مصر » وموضوع « القومية العربية » أخذت المناقشة العقلانية الهادئة التى بدأها الاستاذ توفيق الحكيم والدكتور حسين فوزى وحاول الدكتور وحيد رأفت والدكتور محمد اسماعيل على « الاهرام » عدد ١ / ٥ / ١٩٧٨ [١٠٧٨] والاستاذ رجاء النقاش [« المصور » عدد ٢١ / ٤ / ١٩٧٨] . وقلمى المتواضع ، أن يجتهدوا فيها وأن يؤصلوها على أساس علمى موضوعى ، أخذت هذه المناقشة تنجرف فى اتجاه العاطفة والحساسيات السياسية والاستصراخ والاستنفار . وبدأت القضايا الاساسية المطروحة للبحث تختلط وتتوارى ملامحها وتستوعب قضايا ملتهبة كقضية الناصرية التى أثارها الدكتور يوسف ادريس فى « اهرام » ٢٢ / ٤ / ١٩٧٨ ، أو قضية الفيصلية التى طرحها الدكتور ميلاد حنا فى « الجمهورية » ، عدد ٢٤ / ٤ / ١٩٧٨ ، أو قضية تسلية الجماهير وصرفها عن واجباتها الوطنية التى اثارها الدكتور عبد العظيم رمضان فى « الجمهورية » عدد ٢١ / ٤ / ١٩٧٨ ثم أخيرا قضية « الشعور » وقضية الالف وخمسائة سنة ، عند الاستاذ أحمد بهاء الدين [« الاهرام » ٧ / ٥ / ١٩٧٨]

---

(١) « الأهرام » ١٩٧٨/٥/١١ .

وبهذا ننتقل بسرعة شديدة من مستوى الفكر السياسى الذى يتقنه بعضنا الى مستوى السياسة العملية التى يتقنها بعضنا الاخر قبل ان نتفق على معانى الالفاظ التى نتداولها ، فتتقطع الخطوط والاسلاك بين المر سلين والمستقبلين ويستمر اللاتفاهم بيننا ويستحيل التوصل الى حد ادنى من الارضية المشتركة . ولو أننا استخدمنا العقل الهادىء بدلا من الانفعال الملتهب ، واعتبرنا أننا جميعا باحثون عن الحقيقة ولسنا اطرافا فى خصومة فكرية أو سياسية ، فربما اكتشفنا أن الهوة بيننا أضيق مما يبدو الان . وأنا شخصيا لست داعية تطابق فى الافكار أو فى المنظور ، ولكنى اطالب أولا بأن يفهم كل منا صاحبه على أقل تقدير .

من أجل هذا اجد ان من واجبى أن أجرب مرة ثانية ، وابدأ منذ البداية . ولتكن البداية هى تعريف « القومية » .

« القومية » كلمة عربية مستحدثة لم يعرفها العرب الاوائل ولم تستجد فى اللغة العربية قبل القرن التاسع عشر كترجمة لكلمة Nationalism .. وقد عرفت العربية الفصحى تعبيرين أقرب ما يكون الى معنى « القومية » بالمدلول الحديث ، هما كلمة « الشعوبية » التى شاعت فى العصر العباسى للدلالة على ثورة « القوميات » على الخلافة « العربية » باعتبار أن وحدة الدين الاسلامى لا تبرر سيادة الجنس العربى واستئثاره بالحكم المركزى ، وكلمة أو اصطلاح « العصبية » أو « العصبية الجامعة لكل العصائب » الذى نجده فى « مقدمة » ابن خلدون كأساس لوحدة المجتمع على أساس العرق أو الجنس بديلا عن الجامعة الدينية كأساس لوحدة المجتمع .

« والعصبية » من « العصب » طبعا وبذلك يتضمن معناها بالضرورة معنى وحدة العرق أو الاعراق ، أو وحدة الجنس كما نقول الان فى لغتنا السلسة فهى اساس « الجنسية » . أما كلمة « قوم » التى اشتقت منها كلمة « القومية » الحديثة فهى كلمة عامة كانت تعنى أيام العرب الاوائل « الناس » كما فى قولهم « يا قوم » ، وقد تعنى جماعة أو مجتمعا مترابطا بالدم أو بغيره كما فى « قوم لوط » وحجمها غير واضح ان كان « العشيرة » أو « القبيلة » أو « الأمة » أو كل هذه الاشياء . ومع ذلك فهى تفى بالغرض الذى تفى به كلمة « العصبية » بل وتفضلها فى التعبير عن الكيان الاجتماعى لخلوها من العنجهية .

وكلمة nationalism الاوربية بمعنى « القومية » المحدد كلمة حديثة أيضا استخدمت لاول مرة عام ١٧٩٨ كما يقول العلامة اللغوى السويسرى فالترفون فارتبورج فى قاموسه الاشتقاق فى اللغة الفرنسية [أنظر ايضا « قاموس روبير »] . ومع ذلك فكلمة nation فى اللغات الاوربية الحديثة التى نترجمها عادة بكلمة « أمة » اقدم من ذلك بكثير ، اذ نجدها فى فرنسية القرنين الثانى عشر والثالث عشر [عام ١٢٧٠] بمعنى « ميلاد » وبمعنى « سلالة » أو جنس race .. والكلمة لاتينية الاصل من كلمة « ناتيو » natio [وجمعها nationes] اللاتينية بمعنى « ميلاد » وصيغة منها ناسكو أو « ناسيو » Nascio ، وفعلها « ناسكور » nascor بمعنى « يولد » « ناتيو »

مستخدمة بندرة منذ شيشرون على الاقل فى القرن الاول ق . م . بمعنى « سلالة » أو « جنس » ، واحيانا بمعنى « قبيلة » وأحيانا « عشيرة » أو « اسرة » ، وكان شيشرون وغيره يستعملونها بمعنى يتضمن الزراية عندما يتكلمون عن القبائل البعيدة المتبربرة . ومن هنا فهى تعنى « قوم » بالمعنى البدائى . [قارن « اثنوس » اليونانية] . على كل حال فاقترانها بكلمة « ناسيو » بمعنى « المولد » يؤكد معناها العرقى .

ومن هذا نجد أن كلمة nation بمعنى « أمة » ، وكلمة nationalism بمعنى « قومية » ، فى اللغات الاوربية قديمها وحديثها ، تتضمن دائما معنى وحدة العرق أو السلالة أو الجنس ، مهما كان مختلطا ، ولا سبيل الا استبعاد فكرة العرقية أو العنصرية أو الانتماء الى جنس واحد بسيط أو منصهر من مفهوم هذين اللفظين ومن مفهوم مرادفهما فى العربية الحديثة .. وقد كان من عربوا كلمة nationality بكلمة « الجنسية » على صواب فى هذا التعريب وعلى دراية باصل الكلمة وتاريخها ودلالاتها .

فمعنى وحدة العرق أو العنصر أو الاصل اذن معنى ملازم لفكرة « القومية » ولفكرة « الأمة » . واذا نحن قلنا أن وحدة العرق هى احدى مقومات « القومية العربية » فليس فى هذا الكلام مدعاة للغضب أو للانزعاج ، لان وحدة الاصل هذه هى احدى مقومات كل قومية فى تاريخ الانسانية ، بل لعلها المقوم الاساسى فى فكرة القومية لان الانتماء الى مجموعة بشرية واحدة تربطها علاقة الدم بالمعنى الواسع طبعا هو الذى يحدد تماسك هذه المجموعة فى مجتمع واحد ويحدد تحركها الجماعى فى بلاد الارض أو ثباتها على رقعة معينة من الارض هى التى تعرف بالوطن . وهو الذى يفسر ويعطى معنى لاشتراك أبناء هذه المجموعة المتماسكة كرجل واحد فى اعمال السلم والحرب وفى جهود الحضارة والبناء واشتراكهم فى المصير وكل ما نسميه « وحدة التاريخ » . وهو الذى يفسر ويعطى معنى لاشتراك ابناء هذه المجموعة فى اللغة والدين والثقافة بوجه عام .

فالقول اذن بأن القومية العربية أو القومية المصرية أو أية قومية فى التاريخ ليست مؤسسة على وحدة العرق تخوف فى غير موضعه ، لان ما تدينه الانسانية والاديان ليس الانتماء الى جنس معين ولكن نعرة الشعور بأن هذا الجنس أرقى أو اشرف بالوراثة من غيره من الاجناس ، أو أنه جنس الله المختار كما يقول اليهود عن انفسهم . والخلو من الشعور بالانتماء الى أى جنس أو عنصر أو سلالة ، أى جماعة بشرية مترابطة فيه درجة من درجات الضياع شبيهة باحساس اللقطاء أو الايتام أو من لا أسرة لهم ولا أهل ولا أقرباء .

والشعور بالقومية اقدم من الشعور بالوطن ، لان الاقوام عاشت فى عصور الصيد ثم الرعى متنقلة بغير وطن محدد ، وهى لم تعرف الوطن الا بالاستقرار بعد اكتشاف الزراعة . ومع ذلك فنحن لا نستطيع ان نتحدث عن القومية الا مقترنة بظهور درجة كافية من التنظيم الاجتماعى والسياسى داخل المجموعات البشرية يجعل كلا منها متماسكا ومدركا لضرورة تماسكه ولاسباب هذا

التماسك ، ولاختلافه عن المجموعات البشرية الاخرى . فالقومية اقدم نشأة من الوطنية والوطنية أكثر رقيا من القومية لان المدنية لا تظهر حقا الا ببداية حياة الاستقرار بين الشعوب وبداية تكوين « الامم » بالمعنى الراقى .

ومع ذلك فقد عرف التاريخ قوميات بلا أوطان فى عصور الهجرات الكبرى فيما قبل التاريخ وعبر التاريخ القديم والوسيط كتحركات الهكسوس والحيثيين والاغريق والرومان الاولى ثم كتحركات القوط والفندال والهون والاقوام السلافية وكتحركات التتر والمغول وكان أخر نموذج للقوميات التى تعيش بلا وطن ثابت يهود العالم بعد « الدياسبورا » أو التشتت . أو فلنقل أنها كانت قوميات تبحث عن أوطان لأن أوطانها الاولى جف ضرعها وأصبحت غير ملائمة للحياة ، فالرابط بين الانسان والانسان لم يكن عندئذ وحدة الوطن ، ولكن وحدة الدم .. وهذا هو السبب فى ان كل قومية من هذه القوميات القديمة كانت تفترض انها تنحدر من جد واحد اعلى مثل جرايكوس أبو الاغريق أو هيللين أبو الهيلنيين أو رومولوس أبو الرومان أو يعرب بن قحطان أو عدنان الخ ... وبعضهم جعل نسبه فى السماء ، وفى كثير من الاحوال كان هذا الجد الاعلى أو مؤسس القوم eponym شخصا اسطوريا .

وقد كانت اديان التوحيد خطوة الى الامام فى طريق الانسانية لانها أبرزت وحدة الجنس البشرى بنسبته الى آدم وحواء لتحل مشكلة القوميات المتناحرة .. وكان هذا جوهر محنة اخناتون .

وكل قومية تبحث دائما أبدا عن وطن تستقر فيه ومنه تبدأ حياتها المدنية بالمعنى المتعارف عليه ، والا هلكت واندثرت وكان مصيرها مصير مجتمعات النمل والنحل لا تعرف لنفسها رابطا اجتماعيا الا وحدة العنصر ، التى قد تكون لازمة للبقاء على المستوى البيولوجى ولكنها غير كافية على المستوى الحضارى . ومن هنا كانت القومية فى صورها الأولى اقرب الى الفطرة وأكثر سذاجة وعدوانية من الوطنية ، لان الحضارة بأى معنى حقيقى لم تبدأ الا باستقرار القوميات فى أوطان ثابتة .

وكثيرا ما كان يحدث ان الاقوام الغازية حين تستقر فى الأوطان المفتوحة تنسب الوطن الى القوم لا القوم الى الوطن ، فالانجلو سكسون حين فتحوا بريطانيا ــ بلاد البريتون بين ٥٠٠ و ٦٠٠ ميلادية سموها « انجلاند » أى ارض الانجليز [انجلترا] ، وبقيت كلمة « بريطانيا » فقط كتعبير سياسى شامل لاسترضاء السكان الاصليين . وكذلك الفرنجة أعطوا أسمهم لفرنسا بعد أن كان اسمها « جاليا » ، وقبائل « الالمانى » اعطوا اسمهم لالمانيا أو جيرمانيا ، وهكذا .

ولم ينجح غاز فى أن يغير اسم « ايجيبت » [هت كا بتاح أى « قصر روح الاله بتاح »] ، ولم ينجح غاز فى أن يغير اسمها الاخر « مصر » [« بير اوسير » اى بيت الاله أوزيريس] ، وقد بقيت منه آثار فى اسم « بوصير » أو « ابو صير »] التى كان اليونان يسمونها « بوزيريس » .. لم ينجح فى تغيير اسم مصر الا ابن من ابنائها حاسبا أنه يستطيع بذلك ان يصبح امبراطور العرب ،

ولكنه خرج من دلك صفر اليدين .

فالقومية الراقية اذن لم تبدأ الا حين اقترنت بالوطنية ، بل لم تبدأ الا حين ظهرت الدولة المركزية وحل فيها حكم القانون والمؤسسات محل ارادة الحاكم والعرف والتقاليد ، وتحول فيها القوم من مجرد قطيع يرعاه راع ويهشهم بعصاه ، اى من مجرد « رعية » ، الى « أمة » فيها « مواطنون » لا رعايا . ولهذا كان من تعريفات « الامة » أنها شخصية قانونية مكونة من مجتمع يسوده دستور واحد وقوانين واحدة وسيادة لا تتجزأ على أرضه ومواطنيه . فالمصريون مثلا لم يكونوا امة أيام حضارة نقادة أو البدارى أو دير تاسا أو مرمدة بنى سلامة فى عصر ما قبل الاسرات . بل لم يكونوا أمة قبل ان يوحد ميا أو نعرمر الوجهين ويقيم فى مصر الدولة الواحدة ، بل كانت شعبين ودولتين ومن قبل ذلك كانت شعوبا ودويلات .. وبالمثل فالعرب لم يصبحوا أمة قبل ان يوحدهم النبى بل كانوا قبائل متفرقة . والفرق كان باختصار ظهور الدولة الواحدة والوطن الواحد .

وبهذا المعنى نحن لا نستطيع ان نتكلم اليوم عن « الامة العربية » وعن « الوطن العربى » الا بعد زوال الحدود السياسية داخل العالم العربى وقيام الدولة المركزية الواحدة التى يحكمها دستور واحد وقوانين واحدة وتكون صاحبة سيادة لا تتجزا على كل أراضيها وكل مواطنيها . وهذا لا وجود له فى الحاضر ، وهو على أحسن الفروض مرهون بالمستقبل لو توافرت شروط تحققه . أما قبل ذلك فهو محرد أمل عند البعض ومن غير المعقول أن نستمر فى التعامل مع الاحلام أو الامانى تعاملنا مع حقائق الواقع . وقد كان عبد الناصر نفسه أول من ادرك هذا الخطأ بعد انفصال سوريا وعبر عنه فى الميثاق بشعار « حرية ، اشتراكية ، وحدة » ، أى انه أرجأ فكرة الوحدة الى ما بعد تحرير كل دولة فى العالم العربى ، والى ما بعد سيادة نظام واحد فيها جميعا ، ثم بعد ذلك تكون الوحدة . أى انه ارجا الوحدة الى أحل عير مسمى لادراكه أن مقوماتها عير متوفرة أو لن تتوفر الا فى المستقبل البعيد ، ربما بعد مئات من السنين .

فأول مظهر من مظاهر القومية العربية ظهور الدولة المركزية الموحدة صاحبة الولاية التى لا رجعة فيها على بلاد العالم العربى ، على الأقل فى الدستور والقوانين الاساسية ونظام الحكم والاقتصاد والجيش والسياسة الخارجية . قبل هذا لا مجال للكلام بأى معنى علمى وبأى معنى رسمى عن الامة العربية وعن الوطن العربى . ومع ذلك فنحن نتحدث عنهما كأنهما حقيقة واقعة ونعلمهما للتلاميذ فى المدارس ونشير اليهما فى احهزة الاعلام وفى البيانات الرسمية وفى الخطب السياسية وفى الابحاث الجامعية وفى المؤلفات الادبية وفى المراسلات الدبلوماسية ، نتكلم وكأن هناك قومية عربية فعلا وكان هناك أمة عربية فعلا وكأن هناك وطنا عربيا فعلا ناسين ان للقومية معنى محددا وأن للامة معنى محددا وللوطن معنى محددا ، وهكذا نخلط الامانى بالواقع ونكذب على انفسنا وعلى الغير ، لان كل دولة من الدول العربية تتصرف فى نهاية الامر تصرف الدولة القومية داخل نطاق سيادتها على اراضيها وعلى مواطنيها ، ولم نر بعد دولة عربية نزلت عن شبر من هذه السيادة لغيرها من الدول العربية رعم

كثرة حديثنا عن الوحدة وعن القومية المشتركة .. وسوف يؤدى هذا الى انقسام الشخصية وبلبلة الهوية ، ان لم يكن ضياع ما هو يقينى منها جريا وراء ما هو افتراضى ، وهذا ما سميته من قبل الاسترسال فى احلام اليقظة المرادف للمراهقة السياسية وهو الاصرار على أحلام سياسية لانفعل شيئا لتحقيقها بل ونعلم انه لا سبيل الى تحقيقها بسبب كثرة التناقضات من الداخل ومن الخارج ، الا بظهور قوة قاهرة من داخل العالم العربى تقيم فيه هذه الدولة المركزية .

خذ مثلا نموذجا واحدا يوضح هذه المتناقضات من الداخل : كل دولة عربية لديها حصتها من اللاجئين أو المهاجرين الفلسطينيين ، منذ نكبة ١٩٤٨ . ومع ذلك فكل بلد عربى حريص على أن يعامل من فيه من الفلسطينيين معاملة الضيوف الاجانب ، ضيوف من الدرجة الاولى حقا ، ولكنهم فى نهاية الامر أجانب . فلو كنا جميعا عربا حقا ولو كانت هناك قومية عربية حقا ، فلم كل هذا الاصرار على حجب صفة المواطنة عن الفلسطينيين فى كل بلد يعيشون فيه ضيوفا ، وكأنهم اقلية قومية مستقلة فى كل وطن عربى يعيشون فيه .

والاصل فى القومية فى ابسط صورها كما رأينا هو وحدة العرق أو الجنس التى تتبعها عادة وحدة الثقافة [اللغة والدين والتقاليد والعادات والتراث الادبى والفنى] ، ولكن القومية فى معناها الراقى لا تكتمل الا بوحدة الوطن ، أى الا اذا اقترنت بالانتماء الى وطن واحد من الاوطان يتكامل به وعليه معنى « الأمة » سياسيا وقانونيا وحضاريا وتتبلور فيه شخصية المجتمع وأفراده بقوة التاريخ المشترك والجغرافيا المشتركة .

ولكثرة تنقل الاقوام فى الماضى بالهجرات والغزوات اتسعت معانى هذه الوحدة فغدت مركبة بعد أن كانت ساذجة . فانصهرت فيها الاجناس الفاتحة مع الاجناس المفتوحة وانصهرت فيها الثقافات المتعددة من لغات واديان وأداب وفنون وتقاليد وعادات داخل الوطن الواحد ، ولكن كل هذا لم يحدث الا نتيجة لظهور الدولة الواحدة المرتبطة بوطن واحد . وحيث تم الانصهار ظهرت القوميات والامم بالمعنى العلمى لهاتين الكلمتين . وفى أحوال عديدة قامت الدولة الواحدة دون أن يتم هذا الانصهار فتجاورت الاجناس والثقافات داخل الوطن وتحت راية الدولة الواحدة ، وتم الانصهار فى بعض القوميات داخل الوطن الواحد .

خذ مثلا ما جرى للبريطانيين . كانت بريطانيا فى تاريخها المعروف فى القرون الاولى قبل الميلاد يسكنها قوم من سلالة سلتية أو كلتيه يتكلمون لغة تعرف بالغالية ، فلما غزاهم يوليوس قيصر فى القرن الاول ق . م . وحكمهم الرومان خمسة قرون حتى ٤١٠ ميلادية حين انسحبت أخر حامية رومانية من لندن لحماية روما نفسها من هجمات القوط وبرابرة الشمال عامة ، تركوا فى البريتون وفى بريطانيا أثارا محددة : بعض أسماء البلدان ورواسب من اللغة اللاتينية وبعض آثار الحضارة كالقوانين والنظام الاثنى عشرى فى العملة والمقاييس والموازين الخ .. ولكن لغتهم الغالية ظلت غالية وديانتهم الوثنية لم تتراجع أمام وثنية روما ودماءهم الكلتية ظلت كلتيه . لماذا ؟ لان الرومان جاءوهم محتلين لا مستوطنين .

فلما غزت قبائل الانجلو سكسون بريطانيا ولم تكن لهم قاعدة امبراطورية فى الخارج كالرومان يرتكزون اليها. كانت غزوتهم أشبه شيئا بالهجرة الجماعية فاتخذوا من بريطانيا وطنا لهم وسيطروا على مادون اسكتلندا وويلز وسموا هذا القسم الاكبر باسمهم « انجلاند » [انجلترا] أى أرض الانجليز وسموا أقاليم انجلترا باسمهم «اسكس» ، أى سكسونيا الشرقية و «وسكس» أى سكسونيا الغربية و « سسكس » أى سسكسونيا الجنوبية الخ ....

وتزاوجوا مع السكان الاصليين البريتون الذين رفضوا الاستسلام فتراجعوا غربا واعتصموا وراء جبال ويلز حيث حافظوا على سلالتهم الكلتيه وعلى لغتهم الغالية حتى اليوم أو تراجعوا الى جبال الشمال [الهايلاندز] فى جنوب اسكتلندا .. ورغم أن هؤلاء وأولئك تعلموا الانجليزية الى جانب لغتهم الاصلية ، الا أنهم حافظوا على قوميتهم الكلتيه وعلى لغتهم الغالية الى يومنا هذا وحافظوا على استقلالهم زمنا حتى أيام كروموبل الذى وحد كل بريطانيا بحد السيف .

وبين ٨٠٠ و ١٠٦٦ ميلادية تعاقب الغزاة البحريون على بريطانيا من الشمال ومن الشرق ومن الجنوب: البكت والجوت والنرويجيون والدنماركيون واخيرا النورمانديون من شمال فرنسا ، وكان هؤلاء أعمقهم أثرا فى حياة انجلترا لانهم حكموها قرونا وكانوا يتكلمون الفرنسية ويكتبون اللاتينية فتركوا فى اللغة الانجليزية رواسب لاتينية مباشرة ولاتينية عن طريق الفرنسية بما غير شخصية اللغة الانجليزية تغييرا ملموسا وجعلها أكثر خصوبة وأقدر على حمل معانى الحضارة . وقرنا بعد قرن ذابت الارستقراطية النورماندية أيضا بالتزاوج فى الشعب الانجليزى حتى لتكاد تقول أن القومية الانجليزية بالمعنى الراقى الحضارى المركب تبلورت نحو ١٤٠٠ وكان التعبير عنها فى أدب تشوسر العظيم .

ومع ذلك فنحن نرى منذ منتصف القرن التاسع عشر ألوانا من الثورة « البريطانية » على القومية « الانجليزية » انتهت بانفصال ايرلندا الجنوبية ، ومعركة ايرلندا الشمالية دائرة رحاها اليوم ، وتمرد القومية الاسكتلندية يزداد يوما بعد يوم ويهدد بالانفصال عن انجلترا أو بالحكم الذاتى ، والامر نفسه قد بدأ فى ويلز . لماذا ؟ لان القومية الانجليزية لم تستطع أن تطمس الاقليات القومية داخل بريطانيا الايرلندية والاسكتلندية وقومية سكان ويلز لاختلاف الاجناس من جهة ولاختلاف الثقافة القومية والوطنية من جهة أخرى ، رغم وحدة اللغة ووحدة الدين بوجه عام ، ورغم أن أدباء أيرلندا كانوا عبر العصور من أعظم بناة الأدب الانجليزى ومن اصفاهم فى الاساليب مثل سويفت صاحب « رحلات جليفر » وأوسكار وايلد وبرنارد شو ووليم بتلرييتس وجيمس جويس .. الخ .

وكذلك الامر بالنسبة لكتاب اسكتلندا : جيمس بوزويل ودافيد هيوم وروبرت بيرنز وولتر سكوت وتوماس كارلايل وو الخ ..

وما يقال فى القومية الإنجليزية والامة الانجليزية يقال ايضا فى القومية الفرنسية والامة الفرنسية . فقبل ان تكون الامة الفرنسية كان يستوطن فرنسا الغاليون وكان اسمها غاليا ، وبعد ان

فتحها يوليوس قيصر حكمها الرومان جملة قرون حتى اجتاحتها فى القرن السادس قبائل الفرنجة الذين غيروا اسم غاليا الى فرنسا لانهم حلوا بها حلول الغزاة المستوطنين وليس مجرد الفاتحين من قاعدة امبراطورية من الخارج كما فعل الرومان . ورغم ان الرومان اعطوا الغاليين والفرنسيين اللغة اللاتينية والمسيحية الكاثوليكيه ، الا أن اختلاف الاعراق كان الاساس الذى بنيت عليه القومية الفرنسية فلم يزعم أحد أن الفرنسيين رومان رغم وحدة اللغة والدين .

بل ان الرومان والفرنجة والنورمانديين عجزوا عن تغيير شخصية بعض اقاليم فرنسا عرقيا أو لغويا مثل اقليم بريتانى فى اقصى الشمال واقليم الباسك فى اقصى الجنوب حيث حافظ البريتون والباسك على سلالتهم ولغتهم القومية الاصلية رغم مشاركتهم فى لغة البلاد الفرنسية ، وهكذا استمروا اقليات قومية داخل الكيان الفرنسى الكبير ينتابهم ما ينتاب الاسكتلنديين والولش والايرلنديين من قلق الاقليات القومية . ومع ذلك فنحن لا نستطيع حتى الان ان نتكلم عن امة البريتون أو امة الباسك أو امة الولش أو امة الاسكوت لانها اقليات قومية داخل الكيان القومى الفرنسى أو الانجليزى .

ومثل العرب مثل الرومان . فالرومان اعطوا أوروبا اللاتينية [ايطاليا واسبانيا والبرتغال وفرنسا] الدين المسيحى [الكاثوليكى] واللغة اللاتينية بلهجاتها الحديثة .. فهل من اجل ذلك نستطيع ان نسمى الفرنسيين أو الاسبان مثلا بأنهم رومان ؟ طبعا لا وهل نستطيع أن نتحدث عن القومية الرومانية أو القومية اللاتينية فى الكلام عن فرنسا واسبانيا والبرتغال ؟ طبعا لا .

لماذا ؟ لان اعراق الامة الفرنسية والامة الاسبانية والامة البرتغالية اعراق غير رومانية مهما كانوا قد اخذوا عن روما اللغة المشتركة والدين المشترك أو الثقافة المشتركة ، ولان تاريخ هذه الامم واوطانها [بيئتها الجغرافية] لا اشتراك بينها وبين تاريخ الرومان والوطن الرومانى .

فوحدة الجنس اذن ملازمة لمفهوم القومية مثل وحدة الدين واللغة ومع ذلك فهى وحدها غير كافية لتأسيس القومية كما أن وحدة الثقافة [الدين واللغة الخ] وحدها غير كافية لتأسيس القومية . ولقد يجتمع عنصران أو ثلاثة من هذه العناصر ومع ذلك لا تكتمل لمجموعة بشرية عناصر القومية اذا كانت تنقصها وحدة التاريخ ووحدة الجغرافيا [الوطن] . فالألمان والنمسويون مسيحيون ويتكلمون الالمانية ومع ذلك لم يقل أحد غير هتلر ان كل من يتكلم الالمانية فهو المانى . فالالمان شىء والنمسويون شىء أخر لان اعراقهم مختلفة من جهة ولانه لا يربط هؤلاء باولئك تاريخ مشترك أو جغرافيا مشتركة . ومعروف ان النمسويين كان يربطهم بالمجريين تاريخ مشترك فى عصور الامبراطورية النمسوية الهنغارية أكثر مما كان يربطهم بالألمان وقد تتعدد الاجناس بل واللغات فى أمة كما هو الحال فى بريطانيا وفرنسا ومع ذلك تتبلور فيها عناصر القومية بسبب الاشتراك فى بقية المقومات وفى مقدمتها التاريخ المشترك والجغرافيا المشتركة .وربما كانت القومية السويسرية هى أوضح نموذج لتعدد الأجناس واللغات داخل الأمة الواحدة والوطن الواحد .

الفصل الرابع

معنى القومية (٢) [1]

من يتتبع ظهور القوميات الحديثة مثل القومية الامريكية فى أمريكا الشمالية والقوميات اللاتينية (أن صح هذا التعبير (فى المكسيك وكوبا وأمريكا الجنوبية يستطيع أن يلمس بوضوح أن وحدة الجنس ووحدة الثقافة (اللغة والدين الخ ..) لم تجعلا من الامريكى الانجلوسكسونى الاصل انجليزيا فى قوميته ، ولم تجعلا من المكسيكى أو الكوبى أو البوليفارى أو الأرجنتينى أو الشيلى اسبانياً رغم وحدة الأعراق واللغة والدين ، ويستطيع أن يلمس بوضوح كيف أن اختلاف البيئة الجغرافية (الوطن) واختلاف التاريخ كفيلان بأن يجعلا القومية الواحدة تتصدع الى قوميات متعددة كما يستقل أبناء الاسرة الواحدة ليبنى كل منهم حياته المستقلة وكيانه المستقل ، ومع مرور الزمن قد يصبح أخوة الامس أعداء اليوم كما حدث للانجليز مع الالمان رغم انحدار الانجليز السكسون عن أصول جرمانية ، فيذبح بعضهم بعضا جيلاوراء جيل فى الحروب الفظيعة .

ووحدة التاريخ لا تعنى أن تستعمر أمة أمة أو تحكمها من الخارج كما فعل الرومان والعرب وشرلمان وشرلكان والعثمانيون وفرنسا النابوليونية والمانيا الهتلرية مع أمصار امبراطورياتهم ، فلو كان الامر كذلك لقلنا أن العرب مصريون لان التحامسة والمناحتة والرعامسة حكموا كل ما بين الرافدين وجبال طوروس والبحر الاحمر بما فى ذلك

---

(١) « الأهرام » ١٩٧٨/٥/٢٥ .

جزيرة العرب نحو خمسمائة سنة متصلة فى العصور القديمة ، بل لقلنا أن أهل الشام مصريون لان مصر حكمت الشام الكبير خمسمائة سنة أخرى بين انهيار الدولة العباسية وظهور الأتراك العثمانيين ، طوال عهود الطولونيين والاخشيديين والفاطميين والايوبيين ، والمماليك . كذلك وحدة التاريخ لا تعنى أن تشترك أمتان فى تحالفات استراتيجية واحدة لدفاعهما المشترك أو لاغتصاب أرض الغير ، والا لكانت انجلترا وفرنسا أمة واحدة وقومية واحدة بتعاونهما منذ بسمارك لقرن كامل فى الدفاع المشترك عن غرب أوروبا .

وانما نتحدث عن القومية الواحدة وعن الأمة الواحدة عندما تسقط الحدود السياسية بين مجموعتين بشريتين (أو أكثر) وتحتويها دولة مركزية واحدة يتساوى فيها كل أبنائها فى حقوق المواطنة وواجباتها . وفى أكثر الاحوال فى التاريخ يتم هذا التوحيد القومى لانشاء الامة الواحدة بالقوة القاهرة كما وحد مينا الوجهين وكرومبل بريطانيا وهنرى الرابع فرنسا ولنكولن الولايات المتحدة وبسمارك ألمانيا لتحقيق مصلحة حيوية مشتركة وليس بقصد الاستعمار والاستغلال ثم تبقى هذه الوحدة وتزداد رسوخا مع الزمن ليس فقط على أساس التعايش السلبى ، ولكن باندماج المجتمعات المتحدة فى مجتمع واحد وفى كيان عرقى سياسى واقتصادى وعسكرى وقانونى واجتماعى وروحى واحد ومصيرى وباشتراكها بالقبول الكامل فى جهود قومية واحدة فى السلم والحرب جميعا بحيث تعلو شخصية الامة الجديدة والوطن الجديد على كل ما يدخل فى تكوينها ، وهذا ما نسميه التاريخ المشترك بحيث لو طرأ ما يهدد بفصم عراها أو اقتطاع شبر منها أو العدوان على مواطن منها هب جميع أبنائها هبة رجل واحد للحيلولة دون ذلك . أما القبول بالقهر المستمر فلا تخرج منه قومية ولا أمة .

فلنكن صرحاء مع أنفسنا ومع غيرنا اذن ، وليسأل كل منا نفسه هذا السؤال : أنا مصرى من المنيا أو اسيوط وانت مصرى من الاقصر أو اسوان والثالث مصرى من الاسكندرية أو بور سعيد أو العريش أو سيوة . ولو عرضت على احدنا ان تحكم مصر من حاضرة غير القاهرة ، ولو كانت داخل البلاد ، لوجدنا ذلك أمرا ادا فيما خلا فى ظروف الحرب التى قد تلزم بغير ذلك من الضرورات . فكم مصريا يقبل أن تكون عاصمة « الامة العربية » و « الوطن العربى » هى : دمشق أو بغداد أو الرياض أو عمان أو صنعاء أو طرابلس أو تونس أو الجزائر أو الرباط ، أو باختصار كم مصريا يقبل أن يحكم من خارج مصر ؟ لا أحد . وبالمثل فليسأل العراقى نفسه إن كان يقبل أن يحكم من دمشق أو من القاهرة أو من طرابلس أو من الجزائر أو من الخرطوم — وهكذا وهكذا . لن تجد « عربيا » فى المشرق أو فى الوسط أو فى المغرب الا يتصور ان عاصمة دولته هى زهرة المدائن وأن أهل بلاده هم اقدر « العرب » على تصريف أمور الدولة العربية الواحدة والتحكم فى أمور الدولة العربية الواحدة والتحكم فى مواردها . وهذا عندى هو المحك الحقيقى لاحساس « القومية العربية » ولامكانيات ظهور « الامة العربية » بلا سفسطة ولا أوهام ، وكل ما خرج عن هذا عندى مضيعة للوقت واراقة للفكر السياسى والعاطفة السياسية أو احتيال بالشعارات لاستغلال عواطف البسطاء أو اقنعة ترتدى لتستر مطامع الدول والطبقات .

لقد جرب المصريون الوحدة مع السوريين فلم تتم أكثر كثيرا من ثلاث سنوات رغم أن رمز هذه الوحدة ــ جمال عبد الناصر ــ كان عملاقا شامخا تخفق له قلوب الجماهير من الخليج الى المحيط ، وما انقضى عام من الوحدة حتى شاع التململ فى سوريا من « فراعنة » مصر بعد أن كانوا « العرب الاشاوس » ، ومن رمسيس الثانى من بعد أن كان يلقب بصلاح الدين . وحين اقتربت العراق من بترول الكويت أيام عبد الكريم قاسم كثرت الحشود فى « الامة العربية » وعلا الصراخ والاستصراخ . وحين اقتربت مصر من اليمن تكسرت النصال « العربية » على النصال « العرّبية » خمس سنوات ــ فعاد جيشنا مهلهلا مستنزفا عاجزا عن حماية سيناء ذاتها .

لماذا ؟ لان مصر لو تحكمت فى باب المندب جنوبا تحكمها فى قناة السويس شمالا ، ولان مصر لو اقتربت من بترول الجزيرة العربية لتغيرت موازين القوى فى العالم العربى وربما تغيرت خريطة العالم العربى . وعداوة الدم بين الجزائر والمغرب الان حول صحراء البوليزاريو هى خير نموذج لهذه القومية العربية الوهمية وحزب البعث العراقى والبعث السورى فى حالة حرب أهلية دائمة حتى لتكاد تحس بأنهما يجددان ملحمة على ومعاوية أو ملحمة العباسيين والامويين ، ولن أقول كلمة واحدة عما بين مصر وليبيا من امارات الاخوة العربية وحسن الجوار . ولن أقول كلمة واحدة عن معاملة الاسرى التى يلقاها « عرب » مصر المغتربين فى عديد من الدول العربية حيث تحتجز جوازات سفرهم أو يرتهنون فى قيد « الكفيل » اذا خرجوا بحثا عن لقمة العيش ، وهو ما لا يفعله بهم احد فى أية دولة أخرى من دول العالم التى لا تمت للعروبة بسبب . أما « عرب فلسطين » ، « فالامة العربية » تقبلهم « فلسطينيين » وترفضهم « عربا »فى كل ركن من أركان « الوطن العربى » . أما هم فيردون الصاع صاعين ، ولشدة عروبتهم تراهم يمثلون بالولاء لامريكا فى مهجرهم الامريكى ، أما فى لبنان والاردن وغيرهما من بلاد « العرب » فتجدهم يشكلون دولة داخل كل دولة عربية يقيمون فيها .

هذه هو الواقع العارى عن كل زخرفة أو عبارة بلاغية .

فالقومية اذن بعد كل هذا الاستقصاء هى حصيلة مجموعة عوامل اساسية فى مقدمتها وحدة الجنس والوطن والثقافة والتاريخ .

والذين يقيمون دعوة « القومية العربية » على وحدة الثقافة وحدها (اللغة والدين والآداب والفنون والعادات والتقاليد) يخلطون ما بين « الوحدة القومية » و « وحدة الحضارة » .

أما وحدة الجنس فلا وجود لها فى العالم العربى الذى يتألف من اجناس متعددة منذ أقدم العصور وعبر كل العصور . وكذلك فوحدة الوطن لا وجود لها فى العالم العربى لان العالم العربى كان دائما أبدا مكونا من أوطان متعددة ومختلفة فى مصالحها الحيوية وفى بيئتها الجغرافية التى أهابت ببعض سكانها لحياة الزراعة والصناعة والبناء والاستقرار ــ ولبدوية البدو ــ بينما أهابت ببعضهم الآخر

لحياة البداوة والرعى والتجارة والبساطة والحرية الخ . أما وحدة التاريخ فهى ايضا لا وجود لها لكثرة ما بين أمم العالم العربى من المتناقضات والصراعات الشبيهة بصراعات القارة الاوربية ، وهذه الوحدة لا تتجلى حقا الا حين يتعرض العالم العربى لخطر خارجى .

والخطأ الذى وقع فيه ساطع الحصرى وتلاميذه من القوميين العرب والبعثيين العرب هو انه قاس حالة العالم العربى على حالة المانيا المقسمة قبل بسمارك الذى وحد دويلات المانيا وعلى حالة ايطاليا المقسمة قبل ما تزينى وجاريبالدى وكافور الذين وحدوا دويلات ايطاليا . وهذا خداع فى الرؤية لان العالم العربى فى جنوب البحر المتوسط وشرقه قارة كاملة لا دولة واحدة ، قارة باتساع القارة الاوربية فى شمال البحر المتوسط وغربه والعالم العربى وحدة ثقافية وحضارية واحدة لا قومية واحدة أو أمة واحدة ، كما أن أوروبا وحدة ثقافية وحضارية واحدة لا قومية واحدة أو أمة واحدة .

ومن يقف على الشاطىء الجنوبى من البحر المتوسط وينظر الى سكان شاطئه الاخر الذين نجمل وصفهم تحت اسم « الافرنج » أو « الخواجات » بمعنى الاوروبيين عامة لا بمعنى قبائل الفرانك على التخصيص ، يحسبهم جميعا أمة واحدة — فأكثرهم بيض البشرة زرق العيون شقر الشعر الناعم ، وهم يرطنون بلغة أو لغات لا نفهمها ومع ذلك فجميعها خالية من الحروف ، الحلقية ، وكثرتهم الساحقة مسيحيون من مذهب ما ، وكثرتهم الساحقة تكتب بالخط اللاتينى ، وتلبس الملابس الافرنجية وتجلس على كراس ويختلط فيها الرجال والنساء وتشرب الخمر وتأكل الخنزير وترقص بالارجل وتسمع نوعا من الموسيقى الغريبة التى لا نألفها أو الغناء الغريب الصادر من القصبة الهوائية وليس من الحلقوم .. الخ .. وكلهم طامعون فينا ، فاذا ما اقتربنا منهم قليلا تبين لنا أن الانجليزى شىء والفرنسى شىء أخر والتشيكى سلوفاكى شىء ثالث والجريجى شىء رابع والايطالى شىء خامس والالمانى شىء سادس والبولندى شىء سابع ، والاسبانى شىء ثامن والروسى شىء تاسع الخ .. رغم ان النظرة الجشتالتية توهمنا بان كل هؤلاء قوم واحد .

وبالمثل لو أن أبناء القارة الأوروبية نظروا هذه النظرة الجشتالتية الى سكان شبه القارة العربية ، التى افضل أن أسميها العالم العربى ، لظنوا انهم يواجهون قوما واحدا يعيش فى جنوب البحر المتوسط وشرقه ، أكثر أبنائه سمر البشرة ، سود الشعر الأكرث ، عسليو العيون ، يرطنون بلغة أو لغات كثيرة الحروف الحلقية ويكتبون بالخط الأرامى الكورسيف : وكثرتهم الساحقة مسلمون من مذهب ما فأغلبهم سنة وأقلهم شيعة ، وأكثرهم يلبسون الجلاليب أو الملابس الفضفاضة، ويجلسون على الأرض ، ويكرهون اختلاط الرجال بالنساء وشرب الخمر وأكل الخنزير ويرقصون بهز الأرداف وموسيقاهم غريبة وغناؤهم أغرب . فاذا ما اقتربوا منا قليلا وجدوا ان المصرى شىء والعراقى شىء والشامى شىء ، والليبى شىء ، والتونسى شىء والجزائرى شىء والمغربى شىء والسودانى شىء .. الخ ، بل وجدوا ان السورى شىء واللبنانى شىء وان اليمنى شىء والسعودى شىء .. لكل شخصيته المتميزة فى سلالته وفى وطنيته وفى تاريخ بلاده . رغم انه تجمعهم جميعا وحدة الدين واللغة والثقافة

الرسمية الا أن الثقافة الشعبية لكل منهم محملة بموروثات الفولكلور الممتد فى الماضى البعيد الى عهد الوثنيات الأولى بما يجعل منهم قوميات وأمما مختلفة داخل وحدة الحضارة العربية الشاملة ، أو بتعبير أدق فى اطار وحدة الثقافة العربية الشاملة .

من أجل هذا تجدنى أفضل دائما أن أتحدث عن « العالم العربى » ولا أتحدث عن « الوطن العربى » ومن أجل هذا تجدنى أفضل دائما أن أتحدث عن « الثقافة العربية » و « الحضارة العربية » ولا أتحدث عن « القومية العربية » أو عن « الأمة العربية » ، ولنحتذ بالأوروبيين حين يتكلمون عن « أسرة الأمم الأوروبية » أو عن « المجموعة الأوروبية » ولا يتكلمون عن « الأمة الأوروبية » ، فنتكلم عن أسرة الأمم العربية وعن « المجموعة العربية » . فاذا ما نحن تكلمنا عن « العالم العربى » فهذا الاصطلاح جغرافى سليم لايتضمن ايحاء بأى شىء أكثر من منطوقه أما قولنا « الوطن العربى » و « الأمة العربية » ففيه تجاوز لأنه لا يصف الواقع ولكن يصف مايمكن لبعضنا أن يحلم بقيامه فى يوم من الأيام

وهذا الحلم « نظريا » ليس مستحيل التحقيق اذا توفر شرطه الأول وهو توحيد العالم العربى بأجناسه المختلفة وبمتناقضاته التاريخية والجغرافية فى دولة مركزية واحدة لا تقوم بين ولاياتها حدود سياسية ، دولة مركزية ذات عاصمة واحدة وحكومة واحدة ودستور واحد وقوانين أساسية واحدة وجيش واحد واقتصاد واحد وسياسة خارجية واحدة . أقول « واحدة » لا « موحدة » أو « منسقة » الخ .. دولة ذات سيادة كاملة على جميع من فيها من المواطنين ، ودولة كل مواطنيها متساوون فى الحقوق والواجبات . هذا الحلم « نظريا » ليس مستحيل التحقيق لأن تاريخ القوميات يدلنا على أن « المواطنة » والانتماء القومى يمكن أن يكتسبا بالتجنس والولاء . ووحدة الجنس ، رغم أنها الأصل فى القومية ليست السبيل الوحيد لتكوين الكيانات القومية ، ومع ذلك ففى اعتقادى أن هذا الحلم لن يتحقق الا بظهور قوة قاهرة وأن الواقع السياسى العالمى لن يسمح بظهور هذه القوة القاهرة من داخل العالم العربى .

والصفاء السلالى خرافة من خرافات القومية العنصرية المتطرفة كالدعوة الآرية ، فليست هناك أمة من أمم الأرض قد حافظت على أعراقها النقية محافظة كاملة لأن هجرات القطعان البشرية لم تتوقف أبدا عبر التاريخ المعروف وغير المعروف ، وكذلك تحركات الجيوش الغازية والفاتحة لم تتوقف ابدا . وقد كان المثقفون قبل الحرب العالمية الثانية يتهكمون بنظرية النازى فى النموذج الأعلى للجنس الآرى فكانوا يقولون أن الآرى يجب أن يكون أشقر الشعر مثل هتلر « كان هتلر أسود الشعر » ، فارع القامة مثل جيبلز (كان جيبلز قصير القامة جدا) رشيق القوام مثل جورنج « كان جورنج بدينا » .

كذلك فالصفاء السلالى التام ليس مطلوبا لأنه يؤدى الى انحطاط السلالات شأنه فى ذلك شأن زواج الأقارب ، ومن أجل هذا حرمت الأديان التزاوج بين الدرجات الحميمة من القرابة

بقصد تجديد الدم ومع ذلك فتبقى حقيقة واحدة وهى أن الاسراف فى اختلاط الدماء المختلفة كفيل بان يطمس شخصية الأمة ويلغى وشائج الدم بين أبنائها . ولو أننا أجرينا قياسا لنسب الصفاء السلالى بين أمم الأرض لوحدنا المصريين خارج الشرقية والبحيرة والجيزة بحسب مايقول علماء الأجناس ، من أصفى الأمم سلالة بسبب قلة اختلاطهم بالغزاة والمهاجرين ، ولأن الجيوش الغازية كانت لا تحتاج للتغلغل فى الوادى كثيرا والانتشار فيه طويلا بعد سقوط عاصمة البلاد فى أيديها ، فمن ملك العاصمة ملك البلاد ، ومع ذلك فكثرة حركة السكان داخل مصر فى القرن الأخير قد جعلت كل هذه الدراسات محدودة الجدوى .

وقبل ظهور القوميات فى العالم القديم كان الانتماء للقبيلة بالدم هو أساس الجنسية وكان يمكن للأجانب أو المهاجرين أو الاجلاب التجنس بالانتماء للقبيلة على أساس حقوق والتزامات معينة ، وكان اليونان يعرفون هذا الوضع باسم **Eupatridae** وهم « الاشراف » أو البيوتات أو الأعيان أو كما يقول العرب « بنو » كذا أو « آل » كذا ، وكانوا يلزمون كل أجنبى يقيم على أرض اليونان بالانتماء الى أحد هؤلاء « الباتريداى » وكان هذا بمثابة التجنس عندهم على الأقل منذ صولون فى القرن السادس ق . م فهو الذى أجاز للأجانب الأحرار المستوطنين ممارسة حقوقهم السياسية من خلال انتمائهم الى « الباتريداى » ولكن منذ كلايستين فى القرن الخامس ق . م . استقر وضع جديد هو « المواطنة » أى الانتماء للمدينة أو الوطن ، فقد جعل كلايستين ممارسة الحقوق السياسية كالانتخاب على أساس عنوان الاقامة لا على أساس القبيلة ، وقسم أثينا ودولة اتيكا الى دوائر انتخابية ، وقد استقر هذا التقليد الديمقراطى حتى يومنا هذا وحلت « المواطنة » أى الانتماء للوطن محل الانتماء للجنس أو للقبيلة كأساس للقومية حتى انهيار الدولة الرومانية أو فلنقل حتى انتشار المسيحية ثم الاسلام . فبإنتشار أديان التوحيد استجدت ظاهرة جديدة فى تاريخ الانسانية وهى اختفاء القوميات المؤسسة على الانتماء للجنس أو للوطن ، وحلت محلها فكرة القومية المؤسسة على الأخوة فى الانسانية أولا ثم الأخوة فى الدين أو العقيدة ثانيا . ولأكثر من ألف سنة اختفت الحدود السياسية فى أوروبا واستوعب العالم المسيحى كله فى « الأمة المسيحية » تحت البابوية حيث كانت الدولة دينا ودنيا ، كما استوعب العالم الاسلامى كله فى « الأمة الاسلامية » تحت الخلافة حيث الدولة كانت دينا ودنيا .

وقد كان هذا فى البداية خطوة تقدمية لأن أديان التوحيد ، الى جانب كونها ثورات فكرية ، كانت أيضا ثورات المعدبين فى الأرض المسحوقين تحت كعب الامبراطوريات القومية ، امبراطوريات روما ، وبيزنطة ، وايران الساسانية . والتأكيد على الأخوة فى الانسانية كان ولا شك خطوة الى الأمام . كذلك كان التأكيد على الأخوة فى العقيدة فى السنوات الأولى لانتشار الأديان حين كانت هناك وحدة بين الفكر والفعل وبين التعاليم والسلوك وبين الأقوال والأعمال .

فلما تحولت الدولة الدينية بعد الخلفاء الراشدين ، أى بعد ثلاثين سنة من موت النبى ، الى دولة امبراطورية أصبحت الخلافة من بعدها « ملكا عضوضا » كما جاء فى نبوءة النبى فى الحديث ،

ودولة خالصة لا أثر للدين فيها الا الاسم . بل لقد بدأ الحكم الدنيوى والصدع بين الدين والدولة عمليا منذ عهد عثمان ، فأدى الى الفتنة الكبرى . أما على الشهيد فقد كانت تحيط به المؤامرات من كل جانب . ونفس الأمر بالنسبة « للأمة المسيحية » فى أوروبا : سنوات معدودة من حكم الآباء الصالحين ثم بعد ذلك ألف عام من أباطرة يلبسون مسوح البابوات .

ومع ذلك فقد نجح هؤلاء الأباطرة البابوات والأباطرة الخلفاء فى استخدام الدين لسحق القوميات العنصرية واحلال القومية الدينية محل القوميات العرقية أكثر من ألف عام ، بحجوا فى الظاهر فقط . أما فى الواقع فقد عادت القوميات العرقية الى الظهور من جديد منذ القرن ١٥ و ١٦ فى الأمة المسيحية أما فى الدولة الاسلامية فقد تعاقب انشقاق القوميات العرقية (الشعوبية كما كانوا يسمونها) بعد عصر المأمون حتى نهاية العصر المملوكى ، وبلغ التعبير النظرى عن هذا أتمه فى أعمال ابن خلدون نحو ١٤٠٠ ميلادية . ولولا ظهور الأتراك العثمانيين وتثبيت دعائم القومية الدينية أربعة قرون أخرى ، لما تأجلت دعوة القوميات العرقية داخل العالم الاسلامى حتى نحو ١٨٠٠ . وقد أثبتت تجربة الخلافة العثمانية أن وحدة الثقافة يمكن أن تقتصر على وحدة الدين ولا تمتد الى وحدة اللغة . وهى نفس تجربة الخلافات العربية مع فارس وما وراءها ومع البربر فى شمال افريقيا .

ومنذ انقراض الدولة الدينية فى العالم المسيحى وفى العالم الاسلامى لا نعرف الا تجربة واحدة فى العصر الحديث توفرت لها كل ملامح الدولة الدينية وهى الدولة الماركسية فى الاتحاد السوفيتى حيث الأخوة فى العقيدة(الشيوعية) كانت تحل محل الأخوة فى العرق وفى الوطن وقد ظلت كذلك فعليا حتى استيلاء ستالين على السلطة فى ١٩٢٨ ولكنها انتهت رسميا باغتيال تروتسكى وحل الكومنترن (الدولية) ولم تنقذ العقيدة الشيوعية الاتحاد السوفيتى من براثن الألمان وانما انقذته صيحة ستالين « أمنا روسيا » .

والعالم الآن — الأصدقاء قبل الأعداء — يرى من الاتحاد السوفيتى وجهه القومى الروسى أكثر مما يرى وجهه الاشتراكى الدولى . وبعد أن قامت الثورة البلشفية لتربط البشر بالمعتقدات : أن لا طبقات وأن العمل أساس القيمة ، أصبح الاتحاد السوفيتى دولة قومية باسم تثبيت الثورة البروليتارية وأصبحت الشيوعية غير قابلة للتصدير ، كما أصبحت الديمقراطية من قبل غير قابلة للتصدير رغم أن الثورة الفرنسية انما قامت لتربط البشر بمعتقدات الحرية والمساواة والاخاء وعامة حقوق الانسان . ولكن سرعان ماتحولت الديمقراطيات الى دول قومية باسم تثبيت الثورة البورجوازية تقدم مصالح أممها على نشر المبادىء الانسانية ، وبالمثل تحولت الدول الاشتراكية الى دول قومية تقدم مصالح أممها على نشر المبادىء الانسانية . وهذا كله من طبيعة الأشياء على الأقل حتى هذه المرحلة من تاريخ البشرية .

فلنحاول أن نفهم طبيعة الأشياء : القوميات الامبراطورية تشققت عبر التاريخ ، واستردت الكيانات القومية المبتلعة داخلها استقلالها لأن التوحيد الامبراطورى كان ينتهى دائما باستغلال

القومية الأقوى لغيرها من القوميات الموحدة . القوميات الدينية تصدعت عبر التاريخ لأنها بقوة الفساد الملازم للأحياء تحولت بدورها الى قوميات امبراطورية لم يبق منها من الدين الا اسمه . حتى فى رمن عمرو بن العاص سمعناه يحتج على الدولة المركزية لأنه يمسك البقرة (مصر) ليحلبها غيره : دورة من الوحدة بقوة السيف أو بقوة العقيدة تعقبها دورة مں القوميات المستقلة . حتى الاتحاد السوفييتى اليوم لا أحد يستطيع أن يتكهن بمستقبل تركستان وكازاكستان وبلوخستان وأوكرانيا وبيلوروسيا غدا أو بعد حين . ولو قامت الدولة العربية الواحدة غدا فما الضمان الا تنهب الحكومة المركزية ثروات الشعوب المندمجة فى اطار الدولة الواحدةثم يعود التشقق من جديد . وبغير قيام الدولة العربية الواحدة لا محال لكلام عن « القومية العربية » وعن « الوطن العربى » الا على سبيل المجاز .

فإذا كان المقصود هو تكاتف العالم العربى لدرء الأخطار المحدقة به من خارجه والمزروعة فى قلبه ، فالحل الأوضح هو بناء « التضامن العربى » وربما بناء « التكافل العربى » وليس بناء « القومية العربية » و « الوطن العربى » و « الدولة العربية الواحدة » . وهذا ما يجعل فكرة حياد مصر أو عزلتها عن غيرها من الدول العربية فكرة محفوفة بالمهالك لمصر ولغيرها من الدول العربية . فأمن مصر من أمن العرب وأمن العرب من أمن مصر ، والمنطقة كلها من الخليج الى المحيط بحاجة الى هذا التضامن لحماية نفسها مں أطماع العير ، فاذا كان أصحاب القومية العربية قد عدلوا عن نظرية الدولة العربية الواحدة ، فلست أرى من الخلاف بيى وبينهم الا خلافا على معانى الألفاظ . وكفى الله المؤمنين القتال .

الباب الثانى

لقاءات حضارية

الفصل الأول

حوض الحضارات : وحدة الخصائص (*)

قبل ان ابدأ فى شرح رابى حول موضوع « الخصائص المميزة لثقافة البحر الابيض المتوسط » أود ان اقدم الشكر لهيئة ايبالمو لانها شرفتني بهذه الفرصة للمشاركة فى هذا المؤتمر الخاص بدراسة ثقافة البحر الابيض المتوسط ، والمنعقد فى فلورنسا ، هذه المدينة الاسطورية ، حيث كل حجر يهمس بايحاءات الخلود ، وحيث تتجاوب عبر دهاليز الزمن اصداء خطى حيوتو وفرا انجيليكو وبوتيتشلى ، ودانتى اليجييرى العظيم وبترارك وبوكاشيو ، ولورنزو دى ميديتشى وماكيافيللى وسافونارولا ، ورافاييل وميكلانجو وليوناردو دافنشى ، وحاليليو وعشرات من الأقطاب فى كل فن وحرفة .

فى عام ١٩٦٥ ذهبت مع الاستاذ جاك بيرك ، عالم الاجتماع الاسلامى المعروف فى الكوليج دى فرانس ، الى عرض بالعربية لكوميديا « الضفادع » لارسطو فانيس قدمه مسرح الحيب فى القاهرة التابع لوزارة الثقافة المصرية ، وقد بلغ من دهشة الاستاذ بيرك لما رآه من حماسة المشاهدين البالغة لهذا العرض أنه لم يتمالك ان يقول معلقا : « ان ما أراه هو انفجار لثقافة البحر الابيض المتوسط » . وقد كان غريبا ان نفس المسرح حين قدم بعد شهور قليلة مأساة « اجاممنون » لاسخيلوس ثم قدم المسرح القومى مأساة « حاملات القرابين » ، ان جمهور المشاهدين وقع تحت سحر التراجيديا الاغريقية ايضا . وكان انفجارا ثانيا لثقافة البحر الابيض المتوسط .

---

(١) نص المحاضرة التى القيت بالانجليزية فى مؤتمر فلورنسا ١٣ ــ ١٦ ديسمبر ١٩٧٢ .

فماذا كانت على وجه التحديد خصائص البحر الابيض المتوسط فى « ضفادع » ارسطوفانيس وفى « اوريستيا » اسخيلوس التى تجاوب معها جمهور القاهرة بكل تلك الحماسة الشديدة ؟ لو اننا وضعنا جانبا ما للفن من سطوة على النفوس ، فالاجابة فى رأيى ذات طابع فلسفى .

حين ندرس عن كثب العقائد الاونتولوجية التى سادت ولا تزال سائدة فى حوض البحر الأبيض المتوسط من أقدم العصور الى يومنا هذا ، نجد انها تنقسم الى انماط تتكرر فى مختلف الوثنيات التى عرفها العالم القديم ، كما تتكرر فى اديان التوحيد ، وهى اليهودية والمسيحية والاسلام . وسأحاول الا أعيد سرد الحقائق المعروفة ، تاريخيا كانت أو من عصر ماقبل التاريخ ، الدالة على وجود تواصل ثقافى بين شعوب العالم القديم ، من كل ما نجده فى أعمال السير ايفور ايفانز ، ودارسى حضارة مينوس ، وفى أعمال السير جيمس فريزر وعلماء الاثنولوجيا المقارنة ، وفى أعمال فكتور بيرار وعلماء الميثولوجيا المقارنة ، الخ .. كذلك لن أحاول أن أبين كيف ان عبادة ايزيس انتشرت على مدى الأمصار فى اليونان وروما وبريطانيا وايرلندا . وبالمثل فمن تحصيل الحاصل ان اذكركم بتأثير مدرسة عين شمس على نشأة الفكر اليونانى وتطوره ، وكيف ان الفيثاغورية والأفلاطونية والأفلاطونية الحديثة وديانة هرميز المثلث المعظمات وفلسفة الواصلين أو العارفين بالله ، تلك التى يسمونها فلسفة « الغنوص » ، كانت ثمرة زواج العقل اليونانى من العقل المصرى ، أو العكس ، أو كيف أن الآلهة اليونانية والآلهة المصرية اندمجت فى مصر اليونانية الرومانية . ولكننى بدلا من ذلك سوف اركز على الأنماط الأساسية للأفكار الأونتولوجية ، وعلى الأنماط الأساسية للثيودوكيا أى المنطق الالهى ، وهى أنماط تلتقى أحيانا وتفترق أحيانا أخرى فى أديان المنطقة وفلسفاتها .

فمن الافكار الاساسية فى ثقافة البحر الابيض المتوسط فكرة « الام العذراء » و « الاله المعذب » . فلنركز على احدى هاتين الفكرتين ، الا وهى فكرة « الاله المعذب » . ففكرة الاله أو البطل المضحى (بفتح الحاء) ، ونمطه المسيح كما هو معروف ، فكرة مشتركة بين اديان التوحيد وبين اديان الوثنية ، أو اديان الشرك . هذه الفكرة ، رغم انها تملأ اللوحة كلها فى الديانة المسيحية فهى كذلك موضوع رئيسى فى اليهودية وفى الاسلام . ولهذه الفكرة مقابلاتها الانثروبومورفية ومقابلاتها الزومورفية فى فكرة الثور المضحى ، اله الشمس فى ديانة مترا ، وفى فكرة الحمل المضحى ، عند القبائل السامية ، وفى نمط «اسحاق – اسماعيل» فى اليهودية والاسلام . وعلاقة «الأب – الإبن» مقررة كذلك فى قصة ابراهيم وذريته ، وكذلك نجد ان ثيودوكيا « الفداء » (المنطق الالهى القائم على نظرية الفداء) مقررة ايضا فى هذه القصة مع بعض التحريجات الاوهيمرية اى المؤسسة على فلسفة تأنس الالهة . وفى اليهودية نجد ان قصة « ابراهام ـــ اسحق » فقدت اهميتها من الناحية التاريخية وليس من ناحية التليولوجية أى « الغائية » ولسبب اولآخر انتقل التركيز الى الجيل التالى لشخص اسحق ، اى انتقل الى شخصية يعقوب ـــ اسرائيل ، الذى تدل حلقة الذئب فى قصة ابنه يوسف ، على انه كان له مقابل زوو مورفى ، الا وهو « الحمل » . وهكذا نجد اننا ، حتى فى هذه الحالة ، لم نبتعد عن النمط الاصلى للقصة الذى يحافظ على الفكرة المتوارثة القائمة على القربان المقدس وعلى الفداء من خلال تضحية « الحمل » . ومع

دلك فهناك الفارق التالى : وهو انه بينما نجد فى اليهودية ان « يعقوب ــ اسرائيل » انتهى بان اصبح المؤسس التاريخى لبنى اسرائيل ، نجد فى الاسلام ان اسماعيل ، مع نعته ايضا بانه المؤسس التاريخى للعرب ، قد احتفظ بكافة ابعاده الدينية من حيث انه « الابن المضحى » أو المراد ان يكون كذلك ، وبكافة ابعاده الميتافيزيقية ، من حيث انه « الحمل المضحى » ، أو القربان المقدس . وباركان القصة الاساسية : شخصية اسماعيل ، و« الحمل المضحى » ، ونظرية « الفداء » كما يسمونها فى العربية ، لم يكن مصادفة ان « عيد الاضحى » الذى يسميه الاوروبيون « قربان بيرام » يحتل فى العالم الاسلامى على وجه التقريب نفس المنزلة التى يحتلها « عيد الفصح » أى عيد القيامة فى العالم المسيحى .

وفى الوثنيات القديمة كان النمط الاصلى للاله المعذب هو اوزيريس فى مصر وبروميثيوس أو ديونيزوس فى اليونان وروما ، وتموز فى الحضارة البابلية الاشورية ، وادونيس أو اتيس فى آسيا الصغرى وحواشيها ، الخ .. وليس فى هذا جديد . ولكن فى كل هذا لا نجد علاقة « الاب ــ الابن » مقررة فى رمز الاله المعذب الا فى حالة تموز ، أو دوموزى ــ ابسو ، اى « ابن ابسو الحقيقى » . وهو مثل قولهم « ابن يابتوس الحقيقى » أو « ابن جوبيتر الحقيقى » . غير ان وضعه بصفة عامة لم يكن وضع الاله وانما كان وضع التيتان (المارد) أو نصف الاله ، أو الخالق الاوسط (الديميورجوس) وهو اله كثونى ، اى من الهة التربة . وهو بالمثل يتعذب ، وهو بالمثل ابو الجنس البشرى ، فهو صورة من صور آدم مغللا أو آدم ممزقا . ومن قبل شليجل وادجار كينيه بزمن طويل ، رأى لاكتانس وغيره من آباء الكنيسة فى آلام بروميثيوس، أو ماسماه لاكتانس «بروميثيوس ممزقا أو طعينا»، نبوءة غامضة بآلام المسيح. ومعرفة طبيعة الاله أو التيتان أو البطل المعذب ونسبه غاية فى الاهمية لفهم العلاقة بين الله والانسان ، بين الخالق والكون ، بين الفكر والمادة . فهى ذات قيمة أونتولوجية . كذلك فان معرفة طبيعة آلام الاله وسببها فى غاية الاهمية لفهم الثيودوكيا أو المنطق الالهى .

ومن هذا يتبين ان كافة اديان حوض البحر الابيض المتوسط الكبرى ، سواء منها الوثنية أو التوحيدية ، تتقاسم بناء ميتافيزيقيا ورمزيا واحداً يعبر عن فكرة الخلاص أو التجدد أو الفداء عن طريق آلام الاله أو نصف الاله أو التيتان أو البطل المعذب . وفى مصر القديمة كانت قصة أوزيريس الرمزية قصة رئيسية عند الشعب وفى عبادة الخصوبة وفى مملكة الموتى ، ولكن اوزيريس نفسه لم يصبح قط كبيرا للآلهة كما اصبح بتاح أو رع أو تحت أو أمون فى حقب مختلفة . ونفس الكلام على وجه التقريب يمكن ان يقال عن عبادة بروميثيوس وديونيزوس فى اليونان القديمة وفى روما القديمة فقد كان بروميثيوس الاله الحامى للفخارين فرغم اهميته البالغة فقد كان فى صميمه الها أورحيا للخمر والجنس يقترن اساسا بدراما الاخصاب على المستويين الجسدى والروحى . وقد خصص لبروميثيوس وديونيزوس معا مكان ثانوى فى البانتيون اليونانى الرسمى وفى البانتيون الرومانى الرسمى ، وهو مجمع الآلهة ، لانهما كانا من الارباب حامية الفقراء ولم يكونا من ارباب المؤسسة الاجتماعية ، ولما كانت مصر اكثر حصوبة واكثر جنائزية من اليونان ومن روما ، فقد كان من الطبيعى ان تخصص مكانا اكبر فى ديانتها القديمة لآلهة التربة . وفى الامكان ان نقول نفس القول عن تموز فى ديانة ما بين النهرين . وفى جميع الاحوال كان الاله المعذب هو « الراعى

الصالح » و « حبيب الناس » و « الفادى » ، وكان الخاطىء العظيم والحامل العظيم للخطايا .

وفى ظل التوحيد ، احتفظ العالم المسيحى برمز واحد من كل ثيوجونيا الماضى ، وهو رمز الاله المعذب ، واحتفظ بفكرة واحدة هى فكرة الخلاص عن طريق الألم . اما فى اليهودية وفى الاسلام فقد فقدت فكرة « الأبن المضحى » أو « الفادى » كثيرا من أهميتها الميتافيزيقية ، ولكن آثارا منهاقد بقيت فى قصة ابراهام – اسحاق عند اليهود ، وفى قصة ابراهيم واسماعيل عند المسلمين ، وذلك باستثناء الاسلام الشيعى وربما الاسلام العلوى حيث نجد ان آلام الحسين أو آلام على لها نفس القيمة الكاثارسية ، اى التطهيرية ، التى لآلام المسيح عند المسيحيين . ومع ذلك فانه بهذا التضاد نفسه يتكشف ما فى اليهودية والاسلام معا من وحدة الأصل مع المسيحية .

واليهودية لا ترفض فكرة المسيح أو المخلص ، ولكن ترفض آلام المسيح أو آلام المخلص كما ترفض فكرة ان المسيح أو المخلص قد جاء بالفعل . وهى تحدد مجيئه فى نهاية الزمن ، أو فى نهاية الوجود المادى ، ليبدأ ألفية الفردوس الأرضى ومن ثم يبدأ الملكوت . ففى اليهودية نجد ان المسيح يشبه شخص خيريساسبا ذى الخصل الذهبية فى ديانة زرادشت ، وهو الذى ينام على سفح جبل ديماوند أو جبل الشياطين ، وسوف يصحو من نومه فى نهاية الزمن ليفتك بكل الشياطين أو برسل الشر فى العالم . هى رؤيا شبيهة بالرؤيا التى نجدها فى الأكلوج السادس للشاعر فرجيل ، والمخلص فيها شخصية قريبة من شخصية هرقل المجاهد حاملا هراوته ليفتك بكل وحوش الشر فى ملاحم عديدة ليبدأ حكم الخير فى جنة الهسبريديس وليبلغ مقام الالوهية بما دفعه من ثمن فادح فى الجهاد .

وبالمثل فان الاسلام لا يرفض فكرة المسيح او المخلص ، ولكن يرفض فكرة الخلاص عن طريق الألم بانكار صلب المسيح وفقا للنظريات الغنوصية والشبهية التى شرحها فلاسفة الأفلاطونية المسيحية فى الاسكندرية فى القرنين الثالث والرابع بعد الميلاد . والاسلام ، مع قبوله لفكرة المجيء الثانى للمسيح فى نهاية الزمن تحت اسم المهدى المنتظر ، يقول بهذا الرأى فى الاله المعذب انه لم يكن معذبا ولم يكن الها وقد كانت الأفلاطونية المسيحية من قبل ترى ان وجود المسيح على الأرض كان مجرد ظل لوجوده فى عالم المثل . ولذا فقد فسرت آلام الظل بأنها ظل الآلام . كذلك ففى التوحيد الصارم الذى قام عليه لاهوت آريوس ومدرسته ان ابن الله لايمكن أن يكون مساويا لله الأب فى الجوهر ولا متكافئا معه ، وبالتالى فالمسيح مخلوق بالكلمة ، أى بكن فيكون ، مثله فى ذلك مثل آدم . وكان طبيعيا أن تغض هذه النظرية من نسب المسيح الالهى ومن جوهره الالهى ، وترتب عليها محاولة تفنيد فكرة الثالوث الديالكتيكية القائمة على مبدأ « الثلاثة فى واحد » وتفنيد آراء علماء اللاهوت من اثناسيوس الى ديوسكور عبر كليمنت الاسكندرى واوريجن وكيرلس ، ومن مجمع نيقية الى مجمع خلقدونيا عبر مجمع افيسوس وعشرات من المؤتمرات الدينية فى ذلك العصر المتميز بالشجار المحتدم داخل العالم الخاضع للثقافة الهللينية .

ولم تكن اضافات علماء اللاهوت فى العالم المتأثر بالثقافة اللاتينية بأقل تميزا بالشجار المحتدم كما نجد فى أعمال القديس اوغسطين وترتوليان ولاكتانس وفولجانس ، وأكثرهم قدموا من نوميديا ومن تونس

وأهم مافى كل ذلك الصراع انه كان بمثابة ملحمة فكرية واحدة عظمى دارت رحاها خلال تلك القرون السبعة الأولى من التاريخ الميلادى بين الاسكندرية والقسطنطينية وانطاكية وروما وقرطاجة . وعلى شاطىء البحر الأبيض المتوسط دارت المناظرة فى اطار بناء ميتافيزيقى واحد وفى اطار هيكل رمزى واحد . ولم تكن الميتافيزيقيا ولا الرموز مستوردة من ثقافة أخرى ، بل كانت جميعا منبثقة من تربة منطقة البحر الأبيض المتوسط عبر آلاف من السنين السابقة على ذلك ، ولا بد أنها كانت نتاجا خاصا من نتاج فكر البحر الأبيض المتوسط أو اكتشافا خاصا من اكتشافاته . وسواء سميناه « ملحمة الخليقة » أو « دراما الخليقة » ، فقد سردت أو جسدت داخل نفس المقولات الفكرية وداخل نفس السياق الكنائى أو المجازى أو التاريخى ، مستخدمة نفس القاموس الفلسفى وليد التعمق الفكرى . وسواء فى تعانقها أو فى تضاربها استهدفت اليهودية والمسيحية والاسلام وفلسفات المنطقة التى لا حصر لها تحقيق الغايات التالية : (١) تفسير او استكناه طبيعة الله والكون ، وطبيعة الفكر والمادة ، (٢) تفسير او استكناه طبيعة الخير والشر (٣) تفسير او استكناه طبيعة الاختيار والجبر ، وطبيعة الحرية والضرورة ، (٤) خلاص روح الانسان فى العالم الآخر ، (٥) صياغة قانون اخلاقى للأحياء يرتبط بالقانون الاجتماعى أما ما تبقى فهو فى رأيى من التفاصيل .

والسؤال يطرح نفسه بصورة تلقائية : ولكن ألا تحاول الأديان الأخرى ان تحقق نفس الغايات ؟ ربما كان الأمر كذلك ، ولكن بطريقة أخرى . فالكونفوشية والبوذية والشنتو وعبادة روح الطبيعة (الانيميزم) وعبادة الأسلاف ، بل وعبادة عناصر الطبيعة التى كانت تدين بها القبائل التيوتونية التى حطمت الامبراطورية الرومانية وكان يدين بها اخوتهم من قبائل الشمال النوردية ، تحاول حقا ان تستكنه بعض هذه المشكلات أو كلها ، ولكن طرقها الى ذلك مختلفة لأنها نابعة من ثقافات مختلفة ومن ظروف اثنولوجية مختلفة . فبعضها قائم على الحكمة الشائعة خال من كل احساس ميتافيزيقى . كما ان اطارها الرمزى مختلف ايضا . فليس هناك البتة فى تاريخ الأديان مثل هذه السبيكة الفريدة من « العقل » و « الخيال » ولا هذا الصراع المتوتر بين « العقل » و « الخيال » . فما هو عقلانى يعبر عنه دائما برموز لا عقلانية وبلغة لا عقلانية ، واللاعقلانى يتم اثباته دائما بأدلة عقلانية وحيثيات عقلانية . والوحدة والاشراق ، بل وأخص خصوص التجربة الصوفية ذاتها ، تجرد فى صورة قضية منطقية ، بل قضية رياضية . وانا هنا لا أشير الى الأفلاطونية والأفلاطونية الحديثة ووحدة الوجود والحلولية ، الخ .. ولكن اشير الى التقاليد الأرسطاطاليسية العقلانية فى التجربة الدينية وفى الميتافيزيقا الدينية كما ارساها القديس توماس الأكوينى فى العالم المسيحى وكما ارساها أئمة السنة والمعتزلة العظام فى العالم الاسلامى .

هذه القدرة على ادماج الفكرةالذاتية والفكرة الموضوعية عن الله والعالم ، هى فى نظرى احدى الخصائص المميزة لثقافة البحر الأبيض المتوسط ، وهى تتجلى من « كتاب الموتى » و « انوما ايليش » (« كتاب الخليقة » عند البابليين) الى الكتاب المقدس والقرآن ، ومن أفلاطون وارسطو الى المفسرين القدامى والمحدثين ومن بطاركة الاسكندرية وقرطاجة وزنادقتها حتى سافونا رولا و جيوردانو برونو . وحين يسمى هوميروس زيوس « جامع السحب » ، نحس باننا نواجه ديانة بدائية تقوم على عبادة

« ثور » واسرة الأرباب النوردية . ولكن حين يسمى هوميروس زيوس « ابا الآلهة والبشر » ، نحس بأننا قد دخلنا بالفعل فى منطقة اللاهوت الراق . وسواء أكانت « الكلمة » تسبق « الكون » أو كان « الفكر » نابعا من « المادة » ، أى سواء فى المذهب المثالى أو فى المذهب المادى فان التعبير عن الفلسفة قائم على المستويين الرمزى والعقلى . فنظرية ازلية المادة التى نجدها من طاليس الى لوكرتيوس عبر ارسطو لها مقابلها المجازى فى الأسطورة المادية عن الخليقه . كما نجدها فى « ثيوجونيا » هسيود حتى « ميتامورفوز » اوفيد . وبالمثل فان التفسير المثالى للعالم ، من افلاطون الى افلوطين ، له مقابله الرمزى فى مختلف المعتقدات الديمونولوجية بعالم الجان ، والنيمفولوجية بعالم الحور التى نجدها مبثوثة فى كل ثقافات البحر الأبيض المتوسط ، من « الكوريات » أى « الحور » اليونانية وتناسخات فيثاغورس وما ورد فى الكتاب المقدس والقرآن عن عالم الحور وعالم الجان . وموضوع الخصوبة الجسدية الذى نجد التعبير عنه فى فكرة ايزيس وعشتار وافروديت وفينوس الولود نجده قد تسامى الى مستوى الخصوبة الفكرية او الروحية الذى نجد التعبير عنه فى صورة ايزيس ذات الحجاب وفينوس اورانيا أى فينوس السماوية والمينرفا موندى اى مينرفا ربة الحكمة بوصفها عقل العالم . وهناك مبدأ أكبر نجده نافذا فى جميع الأحوال وهو تجربة « الحياة فى الكل » ، وهو الاحساس العميق بوحدة الوجود ، وهو التسامى الدائم بما هو جزئى الى ما هو كلى . وهذا يتم احيانا من خلال العقل المشتعل فيؤدى الى الفلسفة ، وهو يتم احيانا من خلال الخيال المشتعل فيؤدى الى الدين أو الى السحر ، وهو يتم فى احيان ثالثة من خلال الحدس المشتعل فيؤدى الى التصوف او القداسة . هذا فى نظرى هو البحر الأبيض المتوسط بكل انبيائه وفلاسفته وزنادقته وصوفييه وقديسيه انه يمثل البحث الدائم عن تعميم الفردى وعن تجريد المادى . فلابد فيه دائما من نظرية ، وهى غالبا ما تكون نظرية شاملة ، لتبرير السلوك البشرى ، ولا بد فيه دائما من قانون ينظم الأخلاق الانسانية . حتى الغدر نجده فى ماكيافيللى يفلسف فى نظرية نبيلة . وبلا نظرية وبلا فلسفة ، نضيع تماما ، نحن أبناء البحر الأبيض المتوسط . بغيرهما نتردى فى هاوية بربرية .

وبالطبع هناك درجة من كل هذا فى ثقافات العالم الاخرى ، ولكن المسألة مسألة طبيعة غالبة . فبعض الثقافات الاخرى ، كثقافة العالم الانجلوسكسونى ، تقوم فى جوهرها على المبدأ المضاد . فالحركة فيها ليست من الكلى الى الجزئى ، ولكن من الجزئى الى الكلى . وهى تتجه الى المنهج الاستقرائى اكثر من اتجاهها الى المنهج الاستنتاجى ، وهى تجريبية اكثر منها تجريدية ، وهى براجماتية وسببية اكثر منها قطعية ومطلقة ، وهى مناسبة اكثر منها ملتزمة . وكثيرا ما نجد هذه الثقافات الانجلوسكسونية تضيق بالتفلسف وبالاجتهاد العقلى . والتجربة الدينية فيها اقرب ان تكون تجربة فردية من أن تكون تجربة مجسدة فى مؤسسات . وقوتها الحقيقية ليست فى الفلسفة التأملية ولا فى الفكر الدينى ، فليس لها انبياء ولا رسل ، اما قد يسوها ومتصوفتها وفلاسفتها فهم اقل عددا من نظائرهم فى حوض البحر الابيض المتوسط . بل أن القوة الحقيقية لهذه الثقافات الانجلوسكسونية ليست فى العلوم البحتة أو المجردة التى تتعامل مع الكليات ، وانما هى فى العلوم الوضعية والتطبيقية والاستقرائية والتجريبية التى تتعامل مع المحسوسات والجزئيات . وفى الكلام عن الفنون نجد ان قوتها الحقيقية ليست فى الفنون الشكلية اللاشخصية كفن التصوير وفن

المعمار وفن النحت وبعض انواع الموسيقى البنائية ، بل وليست فى انماط الدراما والقصة اللافردية ، ولكن فى انواع الرؤيا والاحساس والتعبير القائمة اساسا على التجربة الفردية والشخصية مثل الشعر الغنائى ومثل دراما الطبائع وقصص الطبائع أو دراما الشخصية المتفردة وقصص الشخصية المتفردة . حتى الفضيلة أو ما يسمى بالاخلاق نجدها عند هذه الشعوب الانجلوسكسونية اساسا اجتهادا فرديا وليست انصياعا لمقياس شائع أو مملى . هم يبلغون العظمة ، لابعظمة الرؤيا ولكن بالسلوك المناسب . وهم لا يبدأون بفكرة تغيير العالم ولكن ينتهون بتغييره فعلا .

هذه بعض الخصائص المميزة لثقافة البحر الابيض المتوسط . نجدها فى الثقافات المصرية والاشورية البابلية واليونانية واللاتينية والعبرية والعربية . نجدها فى الوثنية وفى اليهودية وفى المسيحية الكاثوليكية وفى المسيحية الارثوذوكسية كما نجدها فى الاسلام . وسواء فى اسسها المثالية أو فى اسسها المادية فان العقائد الأساسية فى البحر الأبيض المتوسط من ناحية الشكل تجد التعبير عنها فى بناء رمزى عظيم واحد ، اما من ناحية المضمون فهى تمثل تجريد العلاقة بين « الفكر » و « العالم الخارجى » ، بين « الله » و « الانسان » . ان ثقافة البحر الابيض المتوسط تجسد سعى الانسان الدائم للبحث عن تليولوجيا أى غائية كلية ، وللبحث عن اخلاق موضوعية لاشخصية . فليست هناك اسطورة أو خرافة أو قصة أو حدوتة أو امثولة لا تتضمن بالوعى أو باللاوعى بحثا غائيا أو بحثا اخلاقيا . والاستغراق فى الخيال لمجرد الاستغرق فى الخيال لامكان له فى ثقافة البحر الابيض المتوسط . فنسيجها كله اناجوجى ، كله تروبولوجى ، كله الليجورى . وبالاضافة الى ذلك فأن ابناء البحر الابيض المتوسط يكشفون عن عبقريتهم فى الفكر والسلوك من خلال انشاء « مدارس » و « فرق » فى الدين أو فى الفن أو فى الادب أو فى السياسة الخ .. ، ومن خلال صياغة بيانات وبرامج واعلانات عن العقيدة أكثر مما يكشفون عنها عن طريق اعتمادهم على الموهبة الفردية وعلى الانجاز الفردى .

ومع ذلك ، فمن المبالغة فى تبسيط الامور ان يقال ان كل هذه الاديان والفلسفات النابعة من شعوب البحر الابيض المتوسط رغم كل ما بينها من وحدة فى الميتافيزيقا وفى البناء الرمزى ، تقول نفس الشيء . فبينما نجد ان القاسم المشترك بينها هو الاحساس العميق بازدواجية الوجود ، ازدواجية الفكر والمادة ، والخير والشر ، والاحساس العميق بضرورة الخروج من هذه الازدواجية سواء بتحطيم المادة أو بتحطيم الفكر أو بايجاد مركب منهما يقوم على تداخل الاضداد ، يمكن ان نقول فى اطمئنان ان اديان المنطقة وفلسفاتها تنقسم الى ثلاثة انماط متميزة : الدرامية والملحمية والتركيبية أو التجميعية .

ففى بعضها ان الخلق دراما ، وكذلك خلاص الانسان وصراع الخير والشر ، وفى غيرها ان كل هذه العناصر خامة لملحمة كونية .

وربما لم يكن هناك ايضاح لهذا الاختلاف أفضل من موقفى المسيحية والاسلام من الخطيئة الاولى وهما على طرفى نقيض ، ولتناقضهما نظيره فى الوثنيات الأولى . فالمسيحية رغم انها قد تأرجحت بين فكرة « فساد الانسان بالفطرة » وفكرة « مسح الخطيئة الاولى » ، قد كانت دائما ترى ان الانسان مولود

بالخطيئة ، ومن أجل هذا فهو بحاجة الى ولادة رمزية جديدة فى « البراءة الاولى » طقسها المعمودية ، كما أنه بحاجة الى طقوس رمزية للتكفير عن الخطيئة الاولى تقوم على تقمص شخصية الاله المعذب بتناول الاسرار المقدسة (جسد المسيح ودمه) لكى يتطهر الانسان من الشر . ومعنى هذا ان آدم قد وهب ميراثه من الشر الى كل ابنائه أو بعبارة مبسطة ان كل وجود فى المادة وجود فى الخطيئة . وبما ان خلاص الانسان ، أو ما كان اثنا سيوس يسميه تأله الانسان ، لا يمكن ان يتم الا من خلال صلب ابن الله الذى هو فى الوقت نفسه ابن الانسان ، فان هناك حلا انتحاريا ، أو كارثة مأساوية ، تتميز بهما العقيدة المسيحية ، وهما ينتهيان بتحطيم الجسد لاطلاق سراح روح الانسان ، وهذه هى فلسفة « الموت باب الحياة » . والمنطق الالهى القائم على قيام «الله الأب» بتضحية نفسه من خلال «الله الإبن» يؤكد هذه الفلسفة الانتحارية . وبما ان الانسانية فى مجموعها لا تستطيع ان تقوم على الانتحار الشامل للتكفير عن خطيئتها الاولى أو لتبرأ من فساد فطرتها ، فهى تفعل ذلك عن طريق رمز « الفداء » ، أى عن طريق « آلام المسيح » . فالمسيح اذن هو بالنيابة « الاله الخاطىء » و « البطل الخاطىء » فى الدراما الكونية العظيمة ، وتدميره هو الثمن الفادح لمصالحة الله والانسان .

أما فى الاسلام فالموقف مختلف . فالانسان لا يولد بالخطيئة الاولى ، اى ليس خطاء بالفطرة . وقد اخطأ الانسان فى الجنة الاولى فنفاه الله منها الى الارض ، وبالتالى لا يمكن ان يعاقب مرتين على نفس الجريمة . وقد استرد الانسان براءته الاولى وهو على الارض بتوبته عن العصيان الاول ، وبتوبته حصل على الغفران الالهى . فالجسد ليس « فى جوهره » خطاء ، والمادة ليست « فى جوهرها » نجسة . أى ان الانسان ليس فاسدا بالفطرة . فما ان يعلن الانسان ايمانه ، أى يشهر اسلامه ، بشهادة ان لا اله الا الله وشهادة ان محمدا رسول الله حتى يضمن براءته الاولى . ومن بعد ذلك يصبح مسئولا عن افكاره واعماله لانه يملك حرية الاختيار . ويستطيع التمييز بين الخير والشر وفى الاسلام كما فى المسيحية نجد أن مشكلة الجبر تجثم دائما فى الخلفية . فالله قد ترك الشيطان يعيث فى العالم فسادا ليختبر فضيلة الانسان وليعجم شجاعته ، ولكن الشيطان يمكن للانسان قهره بعون الله . وقد وعد الله عونه للمؤمنين وحدهم والناطقين بالشهادتين . وبذلك يؤدى النطق بالشهادتين فى الاسلام نفس الوظيفة التى يؤديها العماد فى المسيحية ، الذى به يكون ضمان الميلاد الجديد فى البراءة الاولى . ومع ذلك فالاسلام يختلف عن المسيحية من حيث انه لا يحتاج الى مزيد من طقوس القرابين ، أو دراما الفداء ، ورموز الالم والتكفير للتطهير الكاثارسى . الصراع فى الاسلام صراع ملحمى بين الخير والشر ، ونتيجة هذا الصراع تحدد دخول الانسان النعيم أو الجحيم .

وفى هذه الثيودوكيا أو المنطق الالهى نجد ان الانفصام تام والازدواج خارجى بين الفكر والمادة ، بين الروح والجسد . ونجد الانكار البات لمبدأ الوجود ذى الطبيعتين ، ولعلاقة « الاب — الابن » بين الخالق والخليقة فهو كون بغير خالق اوسط . وانما نجد بدلا من ذلك ان علاقة السيد بالعبد تحدد العلاقة بين الله والانسان . ففى الاسلام الانسان عبد الله لا ابن الله فالعبد يستطيع ان يشترى عتقه وخلاصه بل

ويشترى سيادته بالايمان المطلق وبالطاعة الكاملة وبالعمل الصالح أو الجهاد ضد الشر ، ومن آن لآخر بدموع التوبة كلما جنح عن السبيل السوى . انه رق كرق هرقل فى بيت أوريثيون الذى خاض هرقل فى طاعته معاركه الاثنتى عشرة لينال مكانه بين آلهة الاولمب . وفى هذه الثيودوكيا نجد ان الله اله مائة فى المائة وان الانسان انسان مائة فى المائة ، وان الخير خير والشر شر . وليس هناك زواج من أى نوع كان بين السماء والارض ، مهما كان هناك حوار بينهما بل وتدخل بالمعجزة الالهية . ومن هنا فان ابن الانسان لا يزيد عن كونه ابن الانسان ولا يمكن ان يكون ابن الله . وبما ان فكرة تقديم الله نفسه قربانا فكرة مرفوضة ، فان آلام المسيح تكون مجرد آلام ظاهرية . وتبعا للتقاليد الفكرية الغنوصية والافلاطونية المسيحية كل آلام فى دار الفناء لابد وان تكون ظاهرية ، لاننا نحن اهل الفناء لا نوحد الا كاشباح . وفى هذا نحن بعيدون عن الصراع الملحمى بين النور والظلام فى ديانة زرادشت ، حيث النور والظلام متساويان فى القدم وشريكان يحكمان على عرش الكون .

وقد دخلت الغنوصية وكل مدارس الافلاطونية فى طريق مسدود لانها عجزت عن ايجاد حل لهذه المشكلة ، وهى كيف يمكن « للخير المطلق » ان يخلق الشر أو ان يتغاضى عن وجوده . وبعد عذاب فكرى فظيع انتهى نومينيوس الى الموقف الزرادشتى الذى يفرط فى ان الله لامتناه فى القوة تمسكا منه بان الله لامتناه فى الخير . وهذا هو السبب فى ان اشكال الافلاطونية المختلفة يمكن ان تؤدى فقط الى فلسفة عظيمة وربما الى لا هوت عظيم ، ولكنها لا يمكن ان تؤدى الى ديانة عظيمة . وقد وجد الاسلام حلا لمشكلة العلاقة بين « النومنا » (البواطن) و « الفينومينا » (الظواهر) . فافتراضه هو ان كل ما يخلقه الله لابد وأن يكون بالضرورة خيرا . والانسان والعالم المادى قابلان للفناء ولكن الشر ليس من جوهرهما . والاسلام بحكم انه احتفظ بفكرة الشيطان عائثا وفقا للمخطط الالهى تحت سلطان الله المطلق ، فهو ايضا من خليقة الله ، قد قدم للناس دينا عظيما يوفق بين توترات الزرادشتية التى لاحل لها وتوترات الغنوصية التى لا حل لها . لقد كان خطأ الزرادشتية ان ازدواجيتها كانت ازدواجية تشاؤمية ولم تعط للناس اى امل شخصى فى الخلاص .

والديانة التى لا تعطى تأكيدا بالخلاص ديانة لا مستقبل لها . اما الغنوصية فقد كان خطؤها انها لم تضمن الخلاص الا للصفوة « الواصلة » أو « العارفة بالله » . والديانة التى لا تعد بخلاص الجماهير ليست ديانة اصلا .

والنظرة المتفحصة تنبىء باننا لا نزال نتحرك داخل اطار البناء الرمزى القديم الذى ربط فى حلقة واحدة ما بين أوزيريس وحوريس فى الشاطىء الجنوبى من البحر الابيض المتوسط وما بين بروميثيوس وهرقل فى شاطئه الشمالى . وقد ركزت المسيحية على الخلاص عن طريق آلام الاله المعذب ، بينما ركز الاسلام على الخلاص عن طريق جهاد الانسان المنتصر . ركزت المسيحية على مأساة الخير والشر ، بينما ركز الاسلام على ملحمة الخير والشر . ركزت المسيحية على انسانية الله ، بينما ركز الاسلام على الوهية جوهر الانسان بوضعه فوق مرتبة الملائكة . فلنقل انهما وجهان من وجوه الهيومانزم .

والآن ، هل تجاوزت حدود التأمل المعترف بها ؟ ربما . ولكن هكذا اتصور ما يميز ثقافة البحر الابيض المتوسط من عناصر الوحدة ومن عناصر الانقسام . لقد عرفت ثقافة البحر الابيض زمنا لم يوجد فيه حوريس منتصرا بعيرا وزيريس ممزقا ، ولا أوزيريس ممزقا بعير حوريس منتصرا ، وفى ذلك الزمان كان الله المجسد فى الانسان والانسان المتسامى الى الله ينتميان الى نفس الحلقة الرمزية . أما الانفصام فهو من عمل الاحيال التالية .

وقد ركزت على ديانات السحر الابيض المتوسط لان الدين فى نظرى من اهم مكونات، ما يسمى عادة بالثقافة . فهو يتضمن الفلسفة الاساسية والاخلاق الاساسية والفلكور الاساسى والطقوس الاساسية بل وبعض التقاليد والمواقف الاساسية فى اى محتمع من المجتمعات . وهذا هو حال الفن كذلك ، والادب ايضا . وهو بالمثل حال عبقرية الزمان والمكان التى نسميها « التاريخ » . ولا يقل أهمية عن الدين وعن كل هذه الاشياء فى تكوين الثقافة نشاط الانسان النظرى والعملى الذى يسمونه العلم المحرد والعلم التطبيقى ، وهو ثمرة من مصارعة الانسان مع ظروف حياته المادية . وبتأمل كل هذه المكونات نجد انها مظاهر لنفس الازدواجية أو لنفس الوجود دى الطبيعتين أو لنفس تداخل الضدين وهما الفكر والمادة أو الروح والحسد ، أو الخير والشر ، أو الله والعالم الخارجى .

وبعد ان تدبرنا كل هذا ، اعود الى ملاحظة الاستاذ جاك بيرك حول حماسة جمهور القاهرة عند مشاهدة مأساة اجاممنون وآلام أوريست التى عرضت عليه مذ بضع سنوات ، هى فى الظاهر موضوعات تنتمى الى احواء بعيدة وارمنة بعيدة وامكنة بعيدة واديان بعيدة واجناس بعيدة وثقافات اثنية بعيدة . ومع ذلك فهل تعالج هذه الموصوعات شيئا غير مأساة قدر الانسان الذى سقط بين ناموس الآلهة الصارم وسقوطه اليائس فى الخطيئة وهو فى وجوده الزمنى الفانى ؟ وهل تعالج شيئا عير لهفة الانسان للقبول الالهى الذى لا سبيل الى نواله الا بالتكفير الدامى لا ببليغ المرافعة أو الصلاة ، وانما ينال فقط بشفاعة اثينا ، بنت عقل زيوس ، ورمر اللطف الالهى ، وهى تدلى بصوتها فى جانب تبرئة الانسان بعد أن عجزت عدالة الارض عن تبرئته أو ادانته ؟ هده القضايا كانت ذات موضوع فى اثينا وفى منفيس ، وهى لا تزال ذات موضوع فى اثينا وفى القاهرة ، رغم مرور اكثر من الفى عام . هى ذات موضوع ليس فقط لانها قضايا كلية ولكن لان ما يعبر عنها هو بناء ميتافيزيقى وبناء رمزى هما من التراث المشترك فى ثقافة البحر الابيض المتوسط .

الفصل الثانى

رحلة ثقافية [1]

منذ عام أو نحو ذلك دعيت إلى حفل استقبال اقامه السكرتير الأول لسفارة اليونان فى القاهرة ، وهو شاب عظيم الحيوية واللماحية اسمه جورج كوستولاس ، تكريما لصديقنا اليونانى المصرى الاستاذ فاتكيوتيس ، أستاذ العلوم السياسية بجامعة لندن ، بمناسبة زيارته للقاهرة .

فكانت تلك أول مرة اخالط فيها يونانيا فى القاهرة وربما فى العالم ، رغم اهتمامى المعروف بالأدب اليونانى القديم الذى قدمت منه لقراء العربية ورواد المسرح المصرى روائع اسخيلوس : « أجاممنون » و « حاملات القرابين » و « الصافحات » ، و « الضفادع » لارسطوفانيس ، و « نصوص النقد الادبى عند اليونان » و « أسطورة أوريست والملاحم العربية » ، وكلاما كثيرا عن « محاورات الآلهة » للوسيان ، ورغم كثرة ما كتبت بالانجليزية عن الآدب اليونانى والاساطير اليونانية . فأبناء جيلى كانوا يعرفون اليونان وأدبهم عن طريق الفرنسيين والانجليز والألمان . وهذا ما نسميه عالمية الأدب وعالمية الثقافة

وكان اهم ما تحدثنا فيه هو حال الدراسات اليونانية فى مصر ولاحظت إنكماش أقسام الدراسات القديمة (اليونانية واللاتينية) فى جامعاتنا . لاسيما منذ اعتكاف عائلها الكبير طه حسين بعد ثورة ١٩٥٢ ، بحسب ما عرفت من زملائى أساتذة الكلاسيكيات بجامعاتنا وقد تجلى هذا الانكماش فى تضاؤل إقبال الطلاب على هذا الفرع من دراسة ، حتى غدت اقساما فى طريقها الى الانقراض

(١) « الأهرام » ١٩٨٠/١١/٧

وأنا ممن لا يفهمون كيف تخلو مصر والعالم العربى من الدراسات اليونانية ، بغض النظر عن قيمة الأدب اليونانى قديمه وحديثه . فتاريخ المشرق العربى مرتبط فى كثير من حلقاته باليونان فى العصر القديم والوسيط ، قبل الاسلام وبعده ، بل قبل الاسكندر ومدرستى الاسكندرية وانطاكية عبر المشرق اليونانى الرومانى وعبر بيزنطة حتى نهاية الدولة العباسية الثانية . وكل كلام علمى فى تاريخ المنطقة أو تاريخ فكرها وعلومها يجب أن يحسب حساب اليونان . على الاقل حتى نهاية الحروب الصليبية وبينزنطة .

قيل لى أن الحكومة اليونانية تدعو سنويا بعض خريجى أقسام اللغات القديمة وغيرهم ليستكملوا علومهم فى أثينا . قلت ان المشكلة ليست فى اثينا ولكن فى القاهرة . فلا يقل أهمية عن دعوة الدارسين الى اليونان أن يشجع الشباب الجاد على الاقبال على الدراسات اليونانية فى مصر بعد الثانوية العامة ، والحل عندى هو أن تخصص الحكومة اليونانية أو المؤسسات الثقافية فى اليونان منحا أو بعثات داخلية فى مصر ذاتها لأوائل الناجحين فى الثانوية العامة لدراسة اللغة اليونانية وآدابها فى كليات الآداب بالجامعات المصرية لتشجيعهم على الاقبال على هذا الفرع من الدراسة ثم رعاية المتفوقين منهم بعد أن يتخرجوا فى الجامعة بالبعثات الخارجية الطويلة الأجل . منحة من الف جنيه سنويا مضروبة فى أربع سنوات من الدراسة فى كلية الآداب تضمن لنا تثقيف شاب ممتاز فى اليونانيات سنويا من البكالوريا الى البكالوريوس . ولو اقتدت الحكومة الايطالية بالحكومة اليونانية فى ذلك بتشجيع الدراسات اللاتينية فى الجامعة بتقديم منحة سنوية مشابهة لما اشتكت أقسام الدراسات القديمة عندنا الاعسار أبدا .

هذه الميزانية مقدرة على اساس مرتب ثابت قدره ٣٠ جنيها شهريا أى ٣٦٠ جنيها سنويا و ١٤٠ جنيها للكتب و ٥٠٠ جنيه نفقات رحلة صيفية سنوية الى اليونان أو ايطاليا بحسب الحالة لزيارة الآثار وتطبيق العلم على الطبيعة .

قال كوستولاس : الفكرة جميلة ، ويجب ان نلتقى ثانية لبحثها ثم أن هناك بروتوكول التبادل الثقافى الذى يجب تنشيطه . قلت سأعرفك بصلاح عبد الصبور ، رئيس هيئة الكتاب ، المسئول عن بروتوكولات التبادل الثقافى — وقد كان — وتعددت لقاءاتنا .

واكتشفت أن كوستولاس كان اكثر اهتماما بالتبادل الثقافى منه بالقدماء ، أى أكثر اهتماما بالأحياء منه بالموتى وهذه هى الطريقة الأمريكانية فى التفكير . أما أنا فقد نشأت على المنهج الأوروبى فى التفكير : من ليس له قديم ليس له جديد . والمعاصرة هى أن تثور على طغيان القدماء ، ولكن كيف تثور على شىء لا تعرفه ولا تحس بطغيانه ؟ المعاصرة هى أن يخلى الآباء المكان والزمان للأبناء ، ولكن هل هناك أبناء بغير أباء ؟

وتحدثنا كثيرا فى الأدب اليونانى الحديث الذى لم اكن قد قرات فيه إلا شعر كافافيس الاسكندرانى الكبير ، وسفيريس الشهير ، ثم اخيرا ايليتيس بمناسبة حصوله مؤخرا على جائزة نوبل ، الى جانب ما قرأت من روايات كازنتزاكيس .

قال اقرا افيروف ، أو افيروف توسيتزا كما يحب أن يسمى نفسه . وقرات ثلاثة من كتبه : كتاب عن الحرب الأهلية اليونانية (بعد الحرب العالمية الثانية) . ورواية « نداء الارض » وهى نسيج من الخيال والذكريات الشخصية الواقعية عن دوره فى مقاومة النازى ورواية « فيلوس : أو مذكرات حمامة تطير كالسهم » ، وأعجبت بما قرأت وأوصيت بترجمته ونشره . والحق أنه لو لا فضل الاستاذ نعيم عطية نائب رئيس مجلس الدولة الذى تخصص فى نقل الأدب اليونانى الحديث الى اللغة العربية ، لما اضيف عمل افيروف الى المكتبة العربية بصدور رواية « فيلوس » عن الهيئة المصرية العامة للكتاب .

وجاءتنا نحن الثلاثة ــ صلاح عبد الصبور ونعيم عطيه وشخصى ــ دعوة شخصية من افيروف لنحل ضيوفا عليه أسبوعا فى اثينا وفى ضيعته بجوار يانينا على تخوم البانيا ، للتعارف ولمناقشة قضايا التبادل الثقافى ، وللتعرف على اثار اليونان وللالتقاء بأدبائها ، فلبينا الدعوة . والحق انى لم اعرف فى حياتى كرما فى الضيافة بلغ هذا الكرم الذى غمرنا به افيروف ، وكنا نسمع انه مليونير خطير الى جانب أنه وزير خطير وسياسى خطير ، ولكن القضية لم تكن قضية مال أنفقه بل كانت فى ذلك الدفء القوى الذى احاطنا به منذ ان حللنا حتى رحلنا ، وما خصصه لنا من وقته رغم كثرة مشاغله وما أعده لنا من تسهيلات لنقطع ألاف الكيلو مترات بالطائرة والسيارة لزيارة الآثار .

فكانت لنا فى كل يوم رحلة تبدأ منذ الصباح حتى الغروب ، ننتقل من أثار أثينا وسونيون الى ميكينا حاضرة أرجوس القديمة ، حيث خرج ابطال « الالياذة » و « الأوديسا » تحملهم الف سفينة لحصار طروادة ، ثم الى جبل بارناس ونبع كاستاليا ومعبد ابولو رب الشمس والشعر الغنائى وعلام الغيوب فى دلف كما كانت اليونان تقول ثم الى يانينا وميتسيفو حيث ضياع افيروف توسيتزا وعبير القلاع التركية وذكريات على باشا الرهيب وأثار خطو اللورد بيرون أو حوافر جياده على الشعاب الجبلية .

وهناك وسط الجبال وجدنا قصر افيروف توسيتزا قد تحول الى متحف يزوره السياح من مختلف الدول ، ليروا كل شىء محفوظا على هيئته منذ ١٦٦٠ : الأثاث والأزياء والسيوف والبنادق وأدوات المطبخ والشمعدانات ، الخ ... وليروا كذلك تجربة شبيهة بتجربتى الحرانية ووكالة الغورى وتقاليد خان الخليلى عندنا ولكنها أوسع مدى ، فهناك تشرف أسرة افيروف توسيتزا بالتمويل والتسويق على صيانة الحرف والصناعات الشعبية فى بيتها ، من نسج السجاجيد والملابس والأحرمة نسجا يدويا الى صناعة التحف الخشبية المزركشة الى صناعة الجبن والنبيذ .. الخ ... بما عاد على الرعاة والفلاحين وعلى أسرة افيروف توسيتزا بمال وفير . وحال دون هجرة الرعاة والفلاحين الى المدينة هربا من قسوة الحياة بين الجبال .

هذا ما تفعله الرأسمالية المستنيرة فى أوروبا لتنقذ نفسها وتنقذ الفنون التقليدية وتنقذ البيئة وتوثق صلة الانسان بالأرض التى يعيش عليها ثم لتزيد من الدخل القومى . وفى المساء عندما يفرغ الرعاة من رعيهم وحطابو الغابات من أشجارهم وصانعو الجبن من جبنهم .. الخ .. يركب كل منهم سيارته ويتجمعون فى قريتهم للسمر على القهوة أو حول كئوس الأوزو أو فى بيوتهم لمشاهدة التليفزيون . هذا

هو البديل الرومانسي عن حضارة الآلة والمصنع ذى المداخن الكثيرة . وربما لم يكن هذا الحل كافيا ، ولكنه على كل حال أرق بكثير من فتح أسواق للرقيق العصرى بالتصدير المنظم للأيدى العاملة وللعقول العاملة التى جف عنها ضرع الارض . وكنت الاحظ ان افيروف حريص على أن يسمى نفسه افيروف توسيتزا ، فسألته عن سر هذا الاسم المركب . قال : كانت هناك فى القرن السابع عشر اسرتان كبيرتان فى قرية متزيفو بجوار يانينا هما اسرة توسيتزا واسرة افيروف ، وكانت تربطهما قرابة المصاهرة عبر الاجيال على عادة أهل الريف ، ولكن حدث مؤخرا ان فرع توسيتزا اصبح بلا عقب لان اخر توسيتزا كان عقيما . ومن بعده كان يمكن أن ينمحى اسم توسيتزا من الوجود . والتقى أخر توسيتزا بافيروف فى سويسرا منذ نحو اربعين سنة . وتعاهدا على شيء غريب : ان يهب توسيتزا كل املاكه وامواله لافيروف على ان يخصص افيروف هذه الثروة لحفظ الحياة والبيئة وتنميتها فى قريتهما ميتسيفو بالقرب من يانينا . وان يحول داره الى متحف تاريخى وان يحمل اسمه الى جوار اسم افيروف تخليدا لذكراه . وقد كان .

ومضى افيروف يقول : كان توزيتزا المعاصر لمحمد على باشا والى مصر من اصدقاء محمد على ، وقد نشأ فى يانينا القريبة من البانيا حيث كان محمد على رئيس عصابة تسيطر على هذه المنطقة . والارجح انه يقصد ان محمد على كان رئيسا لجماعة من الجنود المرتزقة الالبان ، أو جماعة من الانكشارية الالبان كما تسميهم كتب التاريخ . وكان توسيتزا يملك خانا أو فندقا فى يانينا وكان محمد على يقيم فى ذلك الفندق وذات يوم مرض محمد على بالحمى فنقله توسيتزا الى بيته لتطبيبه وتمريضه بين اسرته . فلما شفى محمد على اراد أن يعبر عن إمتنانه لتوسيتزا فخلع خاتمه والبسه اياه قائلا : لو احتجت الى شيء أو نزل بك مكروه فى يوم من الايام فتعال الى . وسأذكرك بهذا الخاتم مهما طال الامد .

وبعد فترة وجيزة اصبح محمد على عمدة قوله ، وكان برتبة بكباشى فى الجيش العثمانى وقائدا الفيلق الالبانى الذى اشترك به فى الحملة العثمانية لاسترداد مصر من الفرنسيين عام ١٨٠١ . وفى قوله زار توسيتزا محمد على وجدد الصلة به . وبعد أن أصبح محمد على واليا على مصر جاء توسيتزا الى مصر . وكان من كبار الممولين الاجانب والمستشارين الماليين الذين اعتمد عليهم محمد على فى تجارة القطن وفى الاعمال المصرفية . وفى مصر سموه توسيجا بدلا من توسيتزا للنطق . وهذا هو الخواجة توسيجا الذى يرد اسمه كثيرا فى تاريخ مصر الاقتصادى ايام محمد على .

وكنت حريصا منذ اليوم الاول على مشاهدة مسرحية من المسرحيات اليونانية القديمة التى تمثل عادة فى الموسم الصيفى فى المسرح الأثرى بأثينا ، وهو مسرح هيرودوس اتيلوس (١٠,٠٠٠ مشاهد) أو فى المسرح الأثرى بابيدا وروس (١٥,٠٠٠ مشاهد) . واصطحبنا افيروف فى المساء الثانى مع وزير الثقافة السابق ، الأستاذ تريبانيس ، والسيدة تساتسوس الشاعرة ، وهى زوجة رئيس الجمهورية السابق ، الى مسرح هيرودوس اتيكوس ، وكان من حسن حظى ان العرض كان لتراجيديا «بروميثيوس» «ومغللا» لاسخيلوس . فقد كانت اسطورة بروميثيوس من الموضوعات التى شغلتنى سنوات طوالا وكتبت فيها الكتب المطولة بمختلف اللغات لما فيها من خصوبة وثورية وابعاد فلسفية واجتماعية عميقة .

كان برومثيوس ماردا ، اى ابن الارض والسماء ، وليس من الالهة . وبسبب نسبه فى الارض احب البشر حبا جما واراد ان يرفعهم الى مصاف الالهة فسرق النار من الالهة واعطاها للبشر وبذلك اسس لهم الحضارة ، واعطاهم الفنون والعلوم والصناعات فغضبت عليه الالهة . وعاقبه زيوس كبير الالهة بان صلبه على حبل القوقاز وارسل اليه نسرا أو كلبا من كلاب جهنم ينهش كبده طول النهار . فاذا ما كان الليل نما كبده من جديد ليطعم عليه النسر فى اليوم التالى . اما البشر فقد عاقبهم زيوس بان اهلكهم بطوفان .

وكتب زيوس هذا العذاب على برومثيوس الى ابد الابدين ، أى حتى نهاية الوجود فى الزمان . وكان يرسل اليه هرميز رسول الالهة ليساومه على الاستسلام مقابل فك أغلاله .

وكان برومثيوس يعرف من أمه سرا رهيبا يهلع له قلب زيوس ، وهو أن مخلصا سيخرج من صلب زيوس هو الذى يخلعه من عرش السماء . وعبثا ما حاول هرميز ان يستخلص من شفتى برومثيوس اسم هذا المخلص حتى يفتك به كبير الالهة ويضمن البقاء على عرش السماء . لقد كانت ثورة برومثيوس على الالهة تمثل دائما فى تاريخ الادب ثورة الارض على السماء . وثورة البشر على الطغاة واعظم امتحان لتحدى الجبروت وتحرير ارادة الانسان .

وحين دخلنا مسرح هيرودس اتيكوس وحدنا مقاعده الحجرية عاصة بالمشاهدين ، وما أن راوا افيروف حتى دوى المسرح بالتصفيق تحية له . لقد كانوا يحيون لاافيروف الكاتب ولا افيروف الوزير ولكن افيروف المناضل الذى اطاح بحكومة الكولونيلات وعاون كرامالليس على تخليص اليونان من الدكتاتورية العسكرية عام ١٩٧٤ ، ومع ذلك فقد عرفت ان اليساريين فى اليونان ، ادباء وجمهورا ، لا يحبون افيروف لانه فى نظرهم محافظ اكثر مما ينبغى ، ومنحاز لامريكا أكثر مما ينبغى .

كذلك عرفت ان من الديمقراطيين ايضا من لايحبونه ، لانهم كانوا ينتظرون منه عند تخليص اليونان من حكم العسكريين ، ان يقوم بوصفه وزيرا للدفاع ، بحركة تطهير واسعة فى الجيش اليونانى . ولكنه فضل طريقة « السلامى » كما يسمونها فى اليونان ، وهى طريقة تقطيع شرائح المورتاديلا الرقيقة ، ورفض طريقة الجزارة . أى باختصار فضل التطهير الخفيف المقسط . يقول اعداؤه انه لم يستأصل الثورة الانقلابية فى الجيش . أما هو فيقول ان فصل مئات الضباط من القوات المسلحة يضعف القوات المسلحة . واذا ما نشبت حرب مع تركيا أو غيرها فسيجد اليونانيون ان جيشا اهوج خير من لا جيش على الاطلاق .

ولعل هذه عقدة افيروف الحقيقيه . ان يكون رجل سلام ورجل حرب فى وقت واحد . ومن يقرأ كتابه الاخير الذى ترجمه نعيم عطية الى العربية ، يجد هذا المعنى محفوظا فى بداية الاسطورة . صقر يهيم بحمامة فتستسلم له وتتجنب منه فيلوس ، الحمامة السهم .

الفصل الثالث

ملحمة الصخور والمياه [1]

فى تواريخ القرن التاسع عشر ان « ساكن الجنان » المغفور له محمد على باشا الكبير حين اراد ان يبنى القناطر الخيرية امر بهدم الاهرام ونقل احجارها الى الموقع الجديد لاستخدامها فى بناء القناطر الخيرية ، فانزعج المهندس الفرنسى لينان دى بيلفون ، الذى كان قائما بتنفيذ المشروع والاشراف عليه وانزعج من كان معه من الخبراء الاجانب . ولما عجزوا عن اقناع والى مصر بالعدول عن قراره وسطوا لمقامه قناصل الدول الكبرى ، ولم يعدل ساكن الجنان عن قراره الا حين رجاه بعض ملوك أوروبا وحكوماتها التى يقيم لودها وزنا ان يبقى على آثار منفيس الخالدة . وفى تواريخ القرن التاسع عشر ايضا ان علماء الحملة الفرنسية مسحوا ارض مصر شبرا شبرا واثبتوا كل ما عليها من معابد فى مواقعها ، فما انقضى عصر محمد على ذى المصانع والمنشئات الكثيرة الا وقد نقص عدد المعابد التى سجلها علماء الحملة الفرنسية فى كتابهم الشهير « وصف مصر » نحو عشرة معابد أو أحد عشر معبدا ، ذهبت أمجادها لتشييد منشئات ساكن الجنان .

واليوم بعد مرور اكثر من قرن ، يقف من يريد ان يدون « وصف مصر » ١٩٥٢ ــ ١٩٦٨ وقفة طويلة أمام مشروع انقاذ آثار النوبة الذى تبنته وزارة الثقافة وباركه الرئيس جمال عبد الناصر ، ويرى ان مصر قد تغيرت كثيرا فغدت تقدس واجبها نحو تراث الاباء والاجداد ، بمثل ما

---

(١) « الأهرام » ١٩٦٨/١٠/٤

تقدس واجبها نحو حقوق الابناء والاحفاد . فمنذ أن بدأت ملحمة السد العالى نشأت الى جوارها ملحمة لا تقل عنها جلالا وجيشانا بأعمق المعانى . فبناء السد العالى كان معناه ارتفاع منسوب مياه النيل جنوب السد ارتفاعا عظيما وتكون بحيرة ناصر من اسوان الى شمال السودان ، وغرق كل ما تحتويه اراضى النوبة من أثار الموتى والاحياء .

أما الاحياء فقد تم تهجيرهم الى مناطق احرى من الصعيد الاعلى ، وقد كانت لهم ايام تهجيرهم فى عجلة الملهوف ملحمة ثالثة ، وقيل مأساة ، ولكن أيا كانت الاخطاء التى ارتكبت لتنفيد هذا التهجير قبل مجرى الطوفان ، فهى اخطاء يمكن تداركها مستقبلا ما دام فلك نوح قد انقذ الاحياء وانقذ معهم نماذج من حضارة الاحياء .

وانما المعجزة الكبرى فى نظرى هى اننا فى وسط هذه الزحمة وفى وسط هذا السباق مع الزمن وفى وسط هذه اللهفة الملهوفة على مصير الاحياء ، من ولدوا منهم ومن سيولدون ، لم ننس واجبنا نحو الفن والتاريخ والعقيدة الدينية والامجاد التى غبرت ، لا أقول فننا وتاريخنا وعقيدتنا الدينية وأمجادنا التى غبرت ، فهذا معروف بالبداهة ، وانما اقول فن الانسانية كلها وتاريخها وعقيدتها الدينية وامجاد ماضيها العريق . وستظل الاجيال القادمة دائما ابدا كلما تأملت وجه مصر جمال عبد الناصر ونظرت فى وجه مصر محمد على ، ترى فى ملامحنا بعض آيات النضوج وتقول : هؤلاء قوم بلغوا حقا سن الرشد أو أوشكوا ، وتبتسم فى شيء من التهكم على ايام ساكن الجنان .

فقد احتفلت وزارة الثقافة ثلاثة ايام هى ٢١ و ٢٢ و ٢٣ سبتمبر ١٩٦٨ بانتهاء اعمال انقاذ معبدى أبو سمبل . المعبد الاكبر وهو معبد رمسيس الثانى والمعبد الاصغر وهو معبد زوجته الجميلة الملكة نفرتارى ، بعد جهاد رائع دام نحو عشر سنوات ، وقد لبى دعوة وزير الثقافة لهذا الاحتفال بانقاذ معبدى أبو سمبل نفر كبير من ضيوفنا الاجانب ، بلغ نحو المائة من رجالات الدول الاوربية والامريكية والافريقية والاسيوية : وزراء وسفراء وعلماء ، طاروا من بلادهم الى مصر ليشاركوا فى هذا الحدث العظيم

وقد بدأت هذه الملحمة العظيمة فى يناير ١٩٥٩ ، اثر سنوات من اليأس من مصير آثار النوبة بعد بناء السد العالى . ففى يناير ١٩٥٩ قررت وزارة الثقافة ان تخرج بمشكلة انقاذ أثار النوبة من محيطنا القومى الى المحيط الدولى وان تجعل منها مسئولية عالمية يشارك فى حملها حماة التراث وحماة الفنون وسدنة الحضارة وحفظة التاريخ فى كل بلد من بلاد العالم المتمدن . فوجهت حكومة الجمهورية العربية المتحدة الى هيئة اليونسكو استنجادا مناشدة أياها ان توجه نداء يخاطب الضمير العالمى للعمل على انقاذ اثار النوبة . وسرعان ما استجابت هيئة اليونسكو لهذا الرجاء استجابة المرحب المؤمن بجلال هذا العمل العظيم . وفى ٨ مارس ١٩٦٠ وجهت هيئة اليونسكو هذا النداء الدولى وبدأت الحملة الحقيقية لانقاذ آثار النوبة

ولقد كانت هناك صعاب وصعاب . فآثار النوبة لم تكن معبدى ابو سمبل وحدهما وانما كانت عددا عظيما من المعابد والجبانات الاثرية والاثار التاريخيه المطموره التى لم يستخرجها بعد علماء الآثار [illegible]

الانثروبولوجية من عصر ما قبل التاريخ والاثار الجيولوجية التى لم يدرسها العلماء دراسة حقة فى الماضى ثم فوجىء العالم بأنها سوف تعرق نهائيا والى الابد بعد سنوات قليلة من بناء السد العالى وتكون البحيرة العظيمة ، بحيرة ناصر . كانت هناك معابد فيلة وكلابشة ودندور وجرف حسين وأبو عودة وقرطاسى ووادى السبوع وبيت الوالى والمحرقة والدر والدكة وعمدا ومقاصير ابريم وبعض الكنائس الاثرية كما كانت هناك مقبرة بنوت . ولكن بطبيعة الحال كان معبدا أبو سمبل هما أشق وادق واضخم عملية من هذه العمليات الشاقة الدقيقة المعقدة . كان لابد من أموال طائلة ، بل اموال لاحصر لها لاتمام هذه المهمة التاريخية ، وكان لابد من تعبئة الخبرات العملية فى مجالات الاثار وتسجيل الاثار والانثروبولوجيا والجيولوجيا من كل بلاد العالم . فبدا الامر أولا وكأنه حلم من أحلام الاساطير لن يجد طريقه الى التحقيق حتى أن بعض أهل الرأى اكتفى باليأس فدعا للاكتفاء بتصوير هذه الاثار وتسجيلها ونقل قطع منها الى المتاحف لتكون شاهدا على ما كان . ولقد كان هذا الرأى خليقا بأن يستهوى بعض رجال الاثار ممن لا يهمهم الا النقوش والطلاسم والادوات التى تحكى تواريخ الاسر والملوك واخبارهم وأيامهم والادعية التى تحفظ أرواحهم من الهلاك الابدى وما دامت هذه النقوش والطلاسم والادوات ستحفظ فى المتاحف ومادامت صورها ستثبت فى سجلات التاريخ ، فالانقاذ عندهم قد تم ولا داعى للاسترسال فى الاحلام .

ولكن ارادة رجلين عاشقين للاثار وللفنون معا ، هما ثروت عكاشة وزير الثقافة ورينيه ما هو مدير اليونسكو واصرارهما فى وجه المصاعب العاتية قلبا موازين التفكير واكدا للعالم ان من كان فى قلبه حبة من الايمان يقول للجبل تحرك فيتحرك . ان الامر ليس مجرد تسجيل وتوثيق ، والا لاغنت الكتب والالبومات والخرائط والفهارس عن الحياة وانما هى حفاظ على الفن الجميل والفن الشامخ الذى صاغته يد الانسان الملهم العاشق للجمال منذ الاف السنين وجسدت فيه الايمان بالوطن والايمان بالملك والايمان بملك الملوك مهما تعددت اسماؤه أو اختلفت صفاته وسماته من عصر الى عصر ومن حضارة الى حضارة . ولو كان الامر أمر تسجيل وتوثيق فما حاجتنا للهرم الاكبر وكل دقيقة من دقائقه مدونة فى الكتب مصورة فى اللوحات مرسومة فى الخرائط من كل مسقط ؟ ثم من ذا الذى يتحمل أمام التاريخ مسئولية زوال أثر خالد من روائع الفن استطاع أن يتحدى الزمن كل هذه الالاف من السنين . ان المدنيات ، كما قال رينيه ما هو فى خطابه العظيم بأبو سمبل فى حفل ازاحة الستار عن اللوحة التذكارية لاتمام اعمال انقاذ معبدى أبو سمبل ، ان المدنيات اشبه شىء بواحات صغيرة فى تاريخ البربرية الطويل الذى يتكون منه عمر الانسانية . فلنكن اذن من المتمدنين ، كما كان صناع تلك الاثار من المتمدنين . واذا كانوا هم قد صاغوها بما لديهم من ملكة خلاقة وإيمان عميق ، فاضعف المدنية أن نصون ما ابتكره الغير بكل ما أوتينا من علم وقدرة .

وكان قطع معبدى أبو سمبل ونقلهما واعادة بنائهما بحاجة الى نحو ٣٦ مليون دولار ، دفعت مصر ثلثها بعملتها المحلية ودفعت الولايات المتحدة ثلثها الاخر وساهمت دول عديدة وهيئات شتى وافراد من رعاة الفنون ثلثها الاخير . وقد بدأت أعمال الانقاذ الفعلية فى ١٦ نوفمبر ١٩٦٣ وانتهت رسميا فى ٢٢ سبتمبر ١٩٦٨ ، أى أنها استغرقت خمس سنوات . وكانت خطة الانقاذ بسيطة هى نقل جبلين ستغمرهما المياه على جبلين عاليين على ارتفاع ٦٥ مترا ستقف المياه عند سفحهما فقد كان معبد رمسيس

الثانى ومعبد نفرتارى كلاهما محفورا كمغارة رهيبة داخل الجبلين فى أبو سمبل . وبدأ العمل بقطع احجار كل من الجبلين ابتداء من القمة حتى نحو ٨٠ سنتيمترا من سقفى المعبدين . وبعد ازاحة الجبلين عن سطحى المعبدين بدأ العمل الدقيق وهو نشر الاحجار المنقوشة والتماثيل والاعمدة فى كتل منتظمة وترقيمها حتى تتيسر اعادة تركيبها فى موضعها الجديد . وقد تجاوز عدد هذه الكتل المنشورة ١٠٠٠ كتلة تزن كل منها ما يتراوح بين ١٠ أطنان و ٣٠ طنا . كل هذا تم قبل نهاية ١٩٦٥ أو ما بعدها بقليل ، لان نقل المعبد الكبير الى مكانه الجديد تم فى يناير ١٩٦٦ ونقل المعبد الصغير تم فى مارس ١٩٦٦ . وفى المكان الجديد كان العمل يجرى فى نفس الوقت لتسوية الارضية التى أعدت لاستقبال المعبدين ، وبذلك ما أن تم نقل أحجار المعبدين حتى بدأ التركيب . وفى نوفمبر ١٩٦٦ فرغ المهندسون وعلماء الاثار من تركيب المعبدين كل شيء مرقم وموضوع فى نظام . الهدم تجاوز عامين والبناء تم فى أقل من عام . لعبة لطيفة كبناء البيوت بمكعبات الاطفال . كل ما ارجوه أن يكون علماء الاثار قد احسنوا قراءة النقوش قبل تثبيت كل حجر فى مكانه فوق أخيه أو لصق صاحبه كما يحدث أحيانا أن نسهو فنضع الاشياء بالمقلوب ، والا لخرجت لنا لغة هيروغليفية جديدة سوف يحار فى فك رموزها علماء المستقبل .

وبعد ان تم العمل الاساسى بنقل المعبدين واعادة تركيبهما فى مكانهما الجديد ، بقيت مهمة لا تقل مشقة عن كل ما تم ، مهمة هندسية صرف ، لا تنتمى الى عالم الاثار أو عالم الفنون وهى بناء جبل على كل معبد ليبدو المعبدان وكأنهما منحوتان داخل الجبل كما كانا فى القديم . وكان لابد لاقامة الجبل على سقف كل معبد من اقامة قبة خرسانية ضخمة تحتمل حمل الجبل ، وهكذا بدأ العمل فى سبتمبر ١٩٦٦ فى بناء قبتين من الخرسانة ، قبة كبيرة متوسط قطرها نحو ٥٥ مترا ومتوسط ارتفاعها نحو ٢٠ مترا ، وقبة صغيرة بنصف هذه المقاييس ، الأولى للمعبد الكبير ، معبد رمسيس الثانى ، والثانية للمعبد الصغير ، معبد نفرتارى ، ثم بنى الجبلان فوق القبتين ، ثم بنيت الصخور الطبيعية حول الواجهتين والصخور الطبيعية فى الارض الفراغ بين المعبدين وما حولهما ، وبهذا تم بناء الديكور بعد سنتين اخريين من العمل الدائب وعاد المعبدان كما كانا فى القديم وهما الان يقفان فى مواجهة المشرق يستقبلان أشعة الشروق كل صباح وفى تواريخ محددة تنفذ أشعة الشروق إلى أعماقهما فتضيء وجوه الآلهة الجالسة فى قدس الأقداس .

ومن قبل أبو سمبل تم نقل معابد طافة ودابور وقرطاسى والدكة والمحرقة ودندور وكلابشة وعمدا ووادى السبوع وبيت الوالى واقليسيه ومقبرة بنوت ومقاصير ابريم كما تم انقاذ لوحات معبدى جرف حسين وأبو عودة وأكثر هذه المعابد قد تمت اعادة بنائها فى مواضعها الجديدة المرتفعة حيث لن يدركها الطوفان حين تكتمل بحيرة ناصر . خمسون دولة ساهمت بالمال أو شاركت بالجهد والخبرة فى انقاذ آثار النوبة ، ولم تفقد مصر نهائيا الا معبدين أهدتهما الى الدول صاحبة الأفضال الكثيرة اعترافا بأفضالها فمعبد دندور أهدته مصر الى الولايات المتحدة ومعبد ليسيه اهدته مصر الى ايطاليا . وقد شاركت فى السنوات الحرجة بين ١٩٦٠ و ١٩٦٧ بعثات عديدة من العلماء فى مختلف التخصصات جاءت من كل اطراف العالم . جاءت ٣٥ بعثة أثرية للحفر والمسح والتسجيل لتغطى كل المنطقة الواقعة بين اسوان والحدود المصرية السودانية قبلما يدركها الطوفان .

أو ليست هذه ملحمة عظيمة كان ينبغى ان تلهم الشعراء باجمل القصيد ؟ لقد دعا ثروت عكاشة فى ربيع ١٩٦٢ لفيفا كبيرا من الفنانين التشكيليين لزيارة آثار النوبة قبل ان يبدأ العلماء العبث بها لعلها ان توحى اليهم ببعض المعانى التى يجسدونها بالخط واللون والحجر . وقد اندسست انا يومئذ بين هؤلاء الفنانين التشكيليين لشدة حرصى على معاصرة هذه الملحمة من الفها الى يائها ، فقد كنت احس احساسا عميقا بان صفحة فى التاريخ وفى تاريخ الفنون وفى حضارة الانسان توشك ان تكتب . وعندما عاد الفنانون الى القاهرة تفجرت الوان النوبة الساخنة ومعانيها ومناخها من اسوان الى ابو سمبل فى وجداتهم وفى لوحاتهم وأعمالهم وظلت تراودهم عامين أو يزيد . وفى احتفالات ٢١ ــ ٢٣ سبتمبر ١٩٦٨ دعا ثروت عكاشة لفيفا كبيرا من الكتاب لزيارة أبو سمبل ولكنى لم اجد من شعرائنا احدا غير صالح جودت ، ولا اعتقد انى رأيت بيننا واحدا من كتاب القصة أو الرواية أو المسرح ، وانما كان اكثر من رايت من اصحاب القلم فى الصحافة . ولا شك ان الاحتفالات الرسمية هى أردأ المناسبات لتجميع الادباء والفنانين الاصلاء الذين يحتاجون الى الهدوء للتأمل والمعايشة بالفكر والوجدان ، بعيدا عن الخطب والموائد الرسمية ولكنى رغم هذا كنت احب ان اراهم معنا لان عيد ابو سمبل هو فى نظرى عيد للاداب والفنون الى جانب كونه عيدا للتاريخ والاثار . فليت وزارة الثقافة تهيىء لافواج الادباء والفنانين فرص الاقامة الهادئة الكافية بين ذكريات الماضى والحارات الحاضر .

ولم يبق فى هذه الملحمة العظيمة الا نشيد واحد عظيم نرجو ان نترنم به قريبا ، وهو النشيد الذى يحكى قصة انقاذ معبد فيله ، ذلك الذى عرفه البعض بقصر انس الوجود ، فهو لا يزال الان قائما كالدرة اليتيمة أو كأفروديت الخارجة من محارتها فى مياه قبرص ذات الكروم الكثيرة ، هناك وسط النيل بين السد العالى وخزان اسوان ، لا فى شموخ ابو سمبل والرعامسة ، ولكن فى جمال اليونان والبطالسة ، نصفه غارق فى اليم ونصفه شاهد على ذلك العصر العظيم الاليم الذى تمزقت فيه ارواح البشر بين الوثنية والتوحيد ، وكان كهنة ايزيس من النوبيين يعتصمون فيه حتى نهايات القرن الرابع الميلادى من عسف ثيودسيوس واباطرة بيزنطة العيورين على دين المسيح . وبعد ان توجه رينيه ما هو مدير اليونسكو فى خطابه بابو سمبل بصلاته الى الملك المؤله فرعون مصر ذى الاوتاد وناجاه بأجمل الكلمات والمعانى ، التفت الى العالم واطلق النداء الجديد : لن يبقى الا هذه الدرة الفريدة ، وانتشالها لن يكلف العالم الا نحو ١٢ مليون دولار ، فيابنى الانسان فى كل مكان ، تذكروا دائما ان المدنيات اشبه شىء بالواحات فى تاريخ البربرية الطويل ، فتآخوا وتضافروا لانتشال هذا الشاهد العظيم على مدينة عظيمة .

وعندما سمعنا كلامه اهتزت قلوبنا . وعندما طفنا على وجه المياه من حول معبد فيلة ذكرنا وفى العين دمعة قول شوقى فى قصر انس الوجود :

ايها المنتحى بأسوان دارا	كالثريا تريد ان تنقضا
قف بتلك القصور فى اليم غرقى	ممسكا بعضها من الذعر بعضا
مشرفات على الزوال وكانت	مشرفات على الكواكب نهضا

حار فيك المهندسون عقولا وتولت عزائم العلم مرضى
شاب من حولها الزمان وشابـ ـت وشباب الفنون مازال غضا
رب نقش كأنما نفض الصا نع منه باليدين بالامس نفضا
ودهان كلامع الزيت مرت اعصر بالسراج والزيت وضا
ياقصورا نظرتها وهى تقضى فسكبت الدموع والحق يقضى

فالتحية اذن اعظم التحية لثروت عكاشة وزير الثقافة ولوزارته ، ولرينيه ماهو مدير اليونسكو وهيئته ، ولحفظة الحضارة ورعاة الفنون اينما كانوا على وجه الارض : حكومات وجامعات وهيئات وافرادا ، ممن ساهموا بالمال أو الجهد أو بالخبرة أو بالدعوة لانقاذ آثار النوبة فاثبتوا التقاء بنى الانسان على الاخاء العظيم فى سبيل الحفاظ على القيم العليا ، وسط عالم يموج بالشحناء والبغضاء والريب والشكوك والطعن جهرة وفى الظلام . والتحية اذن للعلماء الجهابذة ابطال هذه الملحمة العظيمة ، ملحمة الصخور والمياه ، ومع التحية اجلال من الاعماق وعرفان لاحد لمداه .

الفصل الرابع

فلنذكر الأزهر قليلا [1]

لكل مدينة عظيمة رواية عن منشئها نسجت من جميل الأساطير : فأثينا العظيمة اسسها الملك ثيسيوس بمعونة الربة اثينا بعد عودته من العالم السفلى ، مملكة الموتى . وطيبة الغراء اسسها امفيون الذى كان يجذب بأنغام مزماره الأحجار ويجعلها بسحر اللحن تتراص فى اسوارها المنيعة . وروما الخالدة اسسها البطل رومولوس الذى ألقى مع أخيه وليدا فى العراء فأرضعته ذئبة حتى شب عن الطوق . والقاهرة أسسها جوهر الصقلى حين سطع كوكب المريخ فى كبد الليل فى سمت السماء ..

فلنقل ان هذه كلها اساطير جميلة نسجها خيال القدماء . فالذى نعرفه عن تاريخ القاهرة انها كانت حقيقة قائمة فى عصر ما قبل التاريخ وفى مصر الفرعونية منذ الاسرات الاولى . ويظن البعض ان اسمها كان فى الفرعونية « كاح ان رع » وفى مصر القبطية « كاهى ان رع » أى « ارض رع » آله الشمس وكبير الالهة فى عديد من اسرات مصر القديمة :و « كاح » المفخمة وخفيفها « كاه » فى القبطى الصعيدى و « كاهى » فى القبطى البحيرى تقابل اليونانية « جى » أو « جايا » ، وهى ربة الارض ، أما « ان » فهى اداة الاضافة ، كقولنا « الارض بتاعت رع » ولذلك كانت تسبق كلمة « كاهى » (ارض) اداة التعريف « بى » لتعنى (الارض) فالاسم اذن كان « ابكاهى ان رع » Ebkahi enra ومعناه الحرفى هو الارض بتأعت رع . وفى النصوص

(١) « الأهرام » ١٩٦٩/٢/٢٨

القديمة كان يقال ، « ابكاهى انكيمى » Ebkahi enkimi أى « أرض مصر » أو حرفيا « الأرض بتاعت مصر » ؟ قارن « جاه » العربية و « وجيه » بمعناها المصرى وهو ذو الارض الكثيرة .

وقد كان مركز « كاهى ان رع » هذه هو ضاحية عين شمس التى كانت تسمى « ايونو » iounou بالمصرية القديمة الفصحى منذ اقدم الاسرات وتسمى « أون » oun فى دارجتها القبطية ، وقد عرفها اليونان لالف خلت قبل الميلاد ، كما كان هذا المركز يحتوى أو يجاور اذا صح رأى العلامة أميلينو ضاحية المطرية ايضا ، وهى التى نزلت بها مريم وطفلها بين سنة ١ و سنة ٧ ميلادية فرارا من غضب هيرودس ملك اليهود ، ولست احسب ان مريم قطعت كل هذه الفيافى والحقول لتفىء بشجرة أو نخلة قائمة فى بيداء وانما لتعتصم بمعبد الشمس وكهانه محتمية أو متطهرة . وقد كان اليونان يسمون اون هذه « عين شمس ـــ المطرية » باسم « هليوبوليس » اى « مدينة الشمس » باليونانية . وقالوا انها كانت المركز الرئيسى فى مصر كلها لعبادة رع آله الشمس ، وان المعبد الاكبر للاله رع كان فيها وانها كانت بها جامعة يعلم فيها كهنتها علوم الدين والدنيا ويؤمها طلاب الحكمة من مختلف بلاد الله . وقد زارها المشرع صولون (حول ٦٤٠ ـــ حول ٥٦٠ ق . م .) والعالم فيثاغورس نحو ٥٥٠ ق . م . والمؤرخ هيرودوث نحو ٤٦٠ ق . م . كما زارها من بعدهم افلاطون وبلوتارك وديودور الصقلى واسترابواخ .. وقد ذكر هيرودوت ان هليوبوليس كان يقام فيها احد الموالد الستة الرئيسية فى مصر القديمة (الكتاب ٢ ، الفقرة ٥٩) ، كما وصف جامعة أون وكهنتها بقوله : « وقد زرت طيبة (الاقصر) أيضا وهليوبوليس لهذا الغرض نفسه ، لانى كنت أحب ان أعرف ان كان أهل هذين البلدين سيروون على نفس الرواية التى سمعتها من الكهنة فى منفيس (وهى ان الفريجيين اقدم لغة من المصريين) . فأهل هليوبوليس يقال عنهم انهم اعلم اهل مصر . » (الكتاب ٢ الفقرة ٢) .

كانت هليوبوليس (عين شمس والمطرية) اذن المركز الرئيسى لعبادة رع آله الشمس منذ بداية التاريخ المصرى بمثل ما كانت منفيس (ميت رهينة بين سقارة والبدرشين) المركز الرئيسى لعبادة بتاح أو فتاح اله الخلق وصانع الكون ، وبمثل ما كانت طيبة (الاقصر) المركز الرئيسى لعبادة آمون وبمثل ما كانت اخنيتاتون (تل العمارنة) قرب ملوى المركز الرئيسى لعبادة أتون فى عصر اخناتون ، وبمثل ما كانت العرابة المدفونة قرب قنا (ابيدوس) وطنطا اهم مركزين لعبادة أوزيريس فى الوجهين القبلى والبحرى ولعل أهم ما ورد فى نص هيرودوت فى هذا السياق هو اشارته الى هليوبوليس على انها « بلد » polis على قدم المساواة مع طيبة ومنفيس . فعين شمس اذن لم تكن مجرد معبد للشمس فيه جامعة معزولة تتألق كلؤلؤة الصحراء كأنها دير عظيم ، بل كانت مدينة بكل معنى الكلمة ، تضارع فى رواية هيرودوت منفيس وطيبة ، عاصمتى مصر فى العصور المختلفة .

■ ■ ■

واذا كانت هليوبوليس [عين شمس ، المطرية ، الزيتون] مدينة على النحو الذى ذكره هيرودوت تضارع منفيس وطيبة فليس من العسير ان نتصور ان تخومها كانت اصلا تترامى شمالا فتشمل بعض مصر

الجديدة وتترامى جنوبا فتشمل العباسية وربما الحسينية والحمالية بحذاء الصحراء وجبل المقطم غالبا حتى باب الوزير وباب زويلة وهى الحدود المعروفة لقاهرة الفاطميين أو القاهرة المعزية — ورغم أنه وقت انشاء القاهرة المعزية كان فيما يقول الاستاذ كريزويل استنادا الى المقريزى وغيره من المؤرخين المتأخرين وقياسا على المدينة العسكرية التى بناها الفاطميون من قبل قرب القيروان، وهى المنصورية ، كان يحد هذه القاهرة المعزية الخلاء شمالا من ناحية الحسينية والخلاء جنوبا من ناحية الفسطاط ومصر القديمة والمقطم شرقا وخليج النيل غربا الى عين شمس وما بعدها كما تسمى فى وثائق الفاطميين . وبذلك تكون أون حيث معبد الشمس أو عين شمس والمطرية هى الحرم المقدس فى مدينة الشمس الكبرى أرض رع أو أب كاهى ان رع [بكاهى انرع] الشاملة ، على نحو ما نقول الان « الازهر » ، ولا نقصد فقط ذلك الحرم المقدس ولكن الحى الكبير من العتبة الى نهاية العمران شرقا . والارجح أن الفاطميين حين عسكروا فى مصر وأسسوا تحصيناتهم وقصورهم وجامعهم العظيم الذى غدا أقدم جامعة فى العالم الوسيط والحديث ، انما فعلوا كل ذلك فى الحدود القبلية لهذه المدينة الدينية العظيمة ، مدينة الشمس أو ابكاهى انرع ، أى أرض رع ليكونوا فى مواجهة الفسطاط والقطائع مركز حكم اسلافهم الطولونيين ، كما عسكر الطولونيون من قبلهم فى القطائع ليكونوا فى مواجهة الفسطاط مركز الحكم منذ الفتح العربى أى منذ سنة ٦٤٢ . وكل من كتبوا عن تاريخ القاهرة متفقون على انها بنيت وكأنها تحصينات عسكرية معزولة . وفى المقريزى انه لم يكن يؤذن لاحد فى دخول أبوابها وتجاوز أسوارها الا جند الجيش الفاطمى ورجال الدولة الفاطمية ، وأن الشعب ظل يسكن الفسطاط بينما كان حكامه يقيمون داخل هذه الاسوار المقامة على هيئة مستطيل ضلعاه الممتدان من الشمال الى الجنوب كل منهما ١١٥٠ مترا وضلعاه الممتدان من الشرق الى الغرب كل منهما ١١٠٠ متر . وقد اتسع هذا المستطيل قليلا أيام امير الجيوش بدر الجمالى ولكن هذه الاسوار مالبثت أن اندثرت قبل مرور ثمانين سنة على حكم الفاطميين واستقرارهم ، فوصف ناصر خسرو فى « سفر نامة » للقاهرة التى زارها نحو ١٠٥٠ ينفى وجود أية اسوار بها ويضيف انه رأى بها ٢٠ الف دكان ، مما يدل على أنها سرعان ما انتهت كقلعة عسكرية وتحولت الى مركز تجارى عظيم يمثل ما كانت الفسطاط أيام زيارة ناصر خسرو فى « سفرنامة » للقاهرة . ولكن هذا لا ينبغى أن ينسينا أن القاهرة المعزية المحدودة شمالا ببرج الظفر وباب الفتوح وباب القنطرة والمحدودة جنوبا بباب القراطين وباب زويلة وباب الفرج وباب سعادة كانت أصلا معسكرا ضخما للخليفة الفاطمى ورجال دولته وجنوده وضخامة عدد الدكاكين التى يذكرها ناصر خسرو [٢٠ الف] يوحى بأن جوهر الصقلى انما ضرب اسواره حول آلاف مؤلفة من الدكاكين التى كانت قائمة فعلا قبل مجيىء الفاطميين لتقوم بتموين جيشه فمن المستبعد ان يكون كل هذا العدد العظيم من الدكاكين قد نشأ كله فى نحو خمسين عاما ، ومن المستبعد أيضا ان جنود جوهر والمعز كانت تقطع عدة أميال ليشتروا حاجاتهم من الفسطاط أو عين شمس .

■ ■ ■

وفى مخطوط اللورد كروفورد فى املينو (جغرافية مصر فى العصر القبطى ص ٥٧٩ — ٥٨١) ان القاهرة كانت بها فى العصر القبطى كنائس حيث الآن حارة رويلة وحارة الروم ودرب البحر والظاهر

ورأس الخليج والخندق .. الخ) وبعض هذه الأماكن يدخل فى نطاق القاهرة المعزية . وحيث توجد اماكن للصلاة من حقنا ان نفترض قرب مساكن المصلين – وهو ما ينبغى ان يجعلنا ننظر فى تحفظ الى نظرية (الخلاء) التى يقول بها الأستاذ كرزويل .

وبهذا تسقط شهادة الأستاذ كريسويل بأن القاهرة المعزية انشئت فى خلاء تام ليس فيه الا دير العظام ببستان كافور وحصن قصر الشوق .

■ ■ ■

والأرجح ان الفاطميين حين دخلوا مصر وجدوا أهلها لا يزالون يسمون هذه المدينة القديمة الممتدة من عين شمس شمالا الى العباسية على الأقل جنوبا باسمها القديم فى صورته القبطية « ابكاهى انرع » غالبا دون ان يدركوا تماما مضمونه الوثنى واشتماله على اسم « رع » اله الشمس او دون ان يتحرجوا كثيرا من ذلك حتى لو ادركوه ، باعتبار ان اسم « رع » يمكن ان ينطبق على الشمس كما ينطبق على اله الشمس ، فقرب الغزاة الفاطميون . اسم « ابكاهى انرع » الى اقرب لفظ عربى يعرفونه وهو « القاهرة » . وربما وجدوه على ألسنة العامة « الكاهى انرع » بحكم الامتصاص اللغوى الكافى بعد ثلاثة قرون من الحكم العربى ان يحل اداة التعريف العربية محل اداة التعريف القبطية .

■ ■ ■

وهكذا نشأت اسطورة التنجيم والغراب والاجراس والفأل والنحس وكل هذه الاشياء التى رواها مؤرخو العصور الوسطى عن ظروف تأسيس الفاطميين للقاهرة ، ولا سيما لما اشتهر عن أهل المغرب من أقدم العصور حتى منذ أيام قرطاجنة من اشتغالهم بالتنجيم . فقد جرت الاسطورة حسب ماروى المقريزى بأن جوهر الصقلى حين بدأ فى تأسيس القاهرة حفر الخنادق لبناء أساس الاسوار واقام فيها قوائم ربطت فيها حبال تحمل اجراسا كان من المتفق أن يدقها المنجمون اشارة لبدء البناء عندما يرصدون فى الافلاك لحظة الطالع السعيد وقبل ان يتم ذلك ، وقع غراب على الحبال فدقت الاجراس وظن البناءون ان هذه اشارة المنجمين فبدأوا البناء . وكان ساعتها كوكب المريخ فى السمت ، وكان المريخ يعرف عند الفلكيين باسم « قاهر الفلك » ، فسميت « القاهرة » باسمه فيما بعد ذلك تيمنا حين نزل المعز مصر بعد اربع سنوات من تأسيسها . أما وقت تأسيس القاهرة فقد كان يظن أن ظهور المريخ فى السمت وقت وضع اساسها كان طالع نحس ، ولذلك سماها جوهر الصقلى وقتئذ «المنصورية» على اسم مدينة المنصورية الفاطمية بجوار القيروان . فالذى اطلق على القاهرة أسمها تيمنا بالمريخ قاهر الفلك هو المعز لانه تفاءل بما فيه من معانى القهر والظفر ، وقد أوضح الاستاذ كريسويل ما فى هذه الرواية من نسج اسطورى ، فهى مجرد تكرار لما ذكره المسعودى المتوفى عام ٩٤٣ عن تأسيس الاسكندر الاكبر لمدينة الاسكندرية

■ ■ ■

فاذا نحن صرفنا خرافة الغراب والاجراس والمريخ قاهر الفلك ، وجدنا أن ظروف انشاء القاهرة تشير كلها الى ان اسم القاهرة الجديد قد بنى على اسمها القديم « ابكاهى انرع » أو أرض رع ، فاسم القاهرة فى أيام الفاطميين لم يكن مجرد القاهرة وانما كان « القاهرة المعزية » مما يوحى بأنها كانت اسما لجزء من كل أكبر منه ، أو مجرد حى كبير فى مدينة أكبر تحمل اسم القاهرة ، فما هو داخل اسوار هذا الحى الفاطمى هو القاهرة المعزية وما هو داخله وخارجه الى عين شمس هو القاهرة عموما أو أبكاهى أنرع أو أرض رع . ولو ان الاسم القديم لم يكن موجودا أو شائعا الى حد انه فرض نفسه فرضا على الفاطميين ، لاكتفى المعز بأن يطلق على حاضرة ملكه التى بناها بنفسه أو بناها جوهر له كما يقول الرواة ، اسم « المعزية » تمشيا مع عادات الملوك والعظماء حين يقولون ويقول الناس معهم : الاسكندرية أو الاسماعيلية أو التوفيقية الخ ، ولما كانت به حاجة الى أن يجعل من اسمه صفة لعلم من الاعلام أو صفة لصفة ذهبت مذهب العلم . والدليل على ذلك ان جوهر الصقلى حين دخل القاهرة وبنى فيها معسكر الفاطميين وقصورهم سماها المنصورية تخليدا للمنصورية التى اقامها الفاطميون قرب القيروان تمجيدا لخليفتهم المنصور الثالث ، ولكن يبدو أن القاهريين اعرضوا عن قبول هذا الاسم الجديد لحاضرتهم واستمسكوا باسم القاهرة القديم ، فلما جاء المعز اهتدى الى هذا الحل الوسط فسماها القاهرة المعزية فأرضى الناس وخلد اسمه جميعا .

■ ■ ■

وليس بغريب أن يجد الفاطميون عند فتحهم لمصر عام ٩٦٩ ، وبعد دخول جوهر الصقلى عاصمة البلاد فى ٧ يوليو من ذلك العام ، اهل مصر متمسكين باسم كاهى انرع اسما لهذه المدينة القديمة ، بل الغريب حقا أن يجدوهم قد عدلوا عنه ، فنحن الان ، بعد أن أصبح كافة المصريين يتكلمون العربية ، ننسى أن سواد المصريين كانوا ، حتى سنة ٨٠٠ على أقل تقدير ، لا يزالون يتكلمون اللغة القبطية ، وهى لهجة منحطة من لهجات اللغة المصرية القديمة على غرار ما فعله الفرس بالفارسية والنوبيون والبربر بالنوبية والبربرية . فنحن نعلم من المقريزى أن القاهرة ثارت فى عصر المأمون [٧٨٦ — ٨٣٣] ، وبعد أن أخمدت الثورة جاء المأمون بشخصه الى القاهرة ليتفقد أحوال الرعية ويستفسر بنفسه من أهلها عن أسباب ثورتهم ، فكان يمشى فى الاسواق يتقدمه التراجمة ، وهو ما يدل على ان سواد المصريين ، مع أن كثرتهم كانت قد دخلت دين الاسلام ، لم يكونوا يعرفون العربية رغم مرور نحو مائة وثمانين عاما على الفتح العربى ، ورغم ان المثقفين المصريين وكل من شارك فى جهاز الدولة من المصريين قد اتخذوا اللغة العربية ، وهى لغة الدولة الرسمية ، لغة أولى لهم .

■ ■ ■

ولا شك أن مرور نحو مائة وخمسين سنة اخرى ، من خلافة المأمون الى خلافة المعز [منتصف يونيو ٩٧٣] قد حسن الموقف بالنسبة للغة العربية ، ولكن من المعروف أن من بين جميع مظاهر الحضارة والعمران ليس هناك ما هو أقدر على الاستمرار والتشبث بالبقاء فى العرف العام عبر آلاف

السنين أكثر من اسماء البلاد ، ولقد تتغير لغة البلاد ودياناتها ومعتقداتها وتقاليدها مرات وتبقى اسماء الاعلام [البلاد والاماكن والاشخاص] تتوارث من جيل الى جيل ، سواء فى جرسها القديم أو محرفة قليلا أو كثيرا ، ولقد يبلغ التحريف مدى يطمس ظاهر الاسماء القديمة ، بقوة قوانين اللهجات أو بقوة الامتصاص فى اللغة الجديدة ، ولكن هذه مهمة فقهاء اللغات أن يحاولوا النبش فى أصول الكلمات ليفرزوا الطارىء فيها من الاصيل .

■ ■ ■

فوجود مركز قديم مزدهر لصناعة الفخار والخزف فى الفسطاط [مصر القديمة] عند سيدى أبو السعود الجارحى [قرب جامع عمرو وعلى مقربة من حصن بابليون] ورد ذكره فى سائر من أرخ للقاهرة الاسلامية منذ الفتح العربى ، يوحى بأن حى الفسطاط كان حى الفخارين منذ مصر الوثنية ، وبأنه كان مركزا لعبادة هفايستوس رب النار والصناعة عند اليونان والرومان فى مصر اليونانية الرومانية على غرار حى الفخارين فى اثينا القديمة وان اليونان والرومان على عادتهم رادفوا – خطأ أو صوابا – معبودهم باسم معبود المنطقة المصرية القديمة . بهذا يشتبه فيلولوجيا فى ان الفسطاط كانت التقريب العربى لاسم Pa Sothis اى « المنسوب الى سوطيس » [بتاع سوتيس] ربّ الشعرى واله الفخارين والحدادين فى مصر القديمة وفى بابل ، وهى صيغة منحطة من باجحوتى [بالجيم المعطشة] Pa Djhouti فى المصرية القديمة الفصحى . وبهذا يكون جيش عمرو بن العاص ، بعد أن هزم جيش الروم فى بابليون عسكر فى ذلك الشطر المأهول من المدينة وامتص الاسم القديم الشائع له فى اقرب كلمة عربية يعرفها العرب وهى « الفسطاط » بمعنى الخيمة أو الخيام ، فهو لم يؤسس الفسطاط وانما أقام معسكره فيها ، وهو لم يعط فى مصر « العتيقة » هذا الاسم وإنما أخذه منها ، والدليل العقلى على ان خيام عمرو ليست اصل الفسطاط أن القواد العرب كانوا يضربون فساطيطهم فى كل مكان وفى كل الأمصار التى فتحوها إبان تلك الوثبة العظمى ومع ذلك لم نسمع بفسطاط آخر غير فسطاط مصر ، وحيث كانت حامية الروم قائمة وثابتة يجب أن نفترض وجود حى مدنى متاخم لها لتمويل جيش الروم على أقل تقدير .

■ ■ ■

فاذا كان المعز لم يؤسس القاهرة منذ الف عام وانما ضرب فيها معسكرا وانشأ حيا أو نمى حيا كان قائما بالفعل فما معنى كل هذه الاحتفالات الجميلة التى تقوم بها وزارة الثقافة وتعينها عليها الصحافة واجهزة الاعلام الاخرى ؟ لقد كنت أعجب لهذه الضجة التى تثار حول ما يسمونه الفية القاهرة واجادل نفسى وأجادل غيرى فى أسبابها . فقد جرى العرف بين المدن ــ على عكس النساء ــ أن تزيد فى أعمارها ما أمكنها ذلك لا أن تنقصها ، لان العمر فى المدن أية عراقة واصالة وحضارة . وحين احتفلت باريس بعد الحرب العالمية الثانية بمرور ألفى سنة على انشائها ، عادت بتاريخ تأسيسها الى فتح يوليوس قيصر للغال [فرنسا] ، وقد كانت يومئذ قرية صغيرة عسكر فيها الرومان . ووزارة الثقافة ، قبل أية جهة أخرى ، تعرف تمام المعرفة أن عمر القاهرة خمسة الاف سنة وليس ألف سنة على الاقل لان

مصلحة الاثار تابعة لها . فاحتفالاتها اذن احتفالات بالفاطميين وليست بالقاهرة . وكنت اسأل نفسى هذه الاسئلة الحائرة : وماذا فعل الفاطميون لمصر اكثر مما فعل الطولونيون والاخشيديون والايوبيون وعامة المماليك البرجية والبحرية ؟ لئن كان الفاطميون قد ردوا بيزنطة عن العالم الاسلامى وقاتلوا الصليبيين فى موجاتهم الاولى ، فالايوبيون هم الذين ردوا الصليبيين وطهروا المنطقة من شرهم ، وكنت اسأل نفسى : أو لم يكن أولى أن نحتفل بدخول عمرو بن العاص القاهرة ، لا لانه أسس أحد احيائها وهو الفسطاط كما تجرى أساطير المؤرخين ، ولكن لانه كان أول من أعاد عاصمة البلاد من الاسكندرية الى القاهرة بعد ان ظلت ألف سنة ، بين ٣٣٣ ق . م . و ٦٤٢ م . تحت اليونان ثم الرومان ثم بيزنطة متمركزة فى الاسكندرية ، وبذلك يكون عمرو بن العاص قد رد الى القاهرة من هليوبوليس الى سقارة مكانتها السياسية الاولى أيام الفراعنة ، وفى هذا مناسبة كافية للاحتفال بالقاهرة الجديدة ، ولا أقول بعمرو بن العاص . فلو أن الاسكندرية احتفلت منذ عامين ، أى من ١٩٦٧ ، بمرور ٢٣٠٠ سنة على تأسيسها لكانت تحتفل بنفسها وليس بالاسكندر الاكبر ، وهى أقدم منه وكان اسمها راكودا أيام الفراعنة . فان لم يكن بد من الاحتفال فلقد كان خيرا الف مرة ان نحتفل بفاتح كعمرو بن العاص ادخل الاسلام فى مصر وقد كان ارقى قوة حضارية فى العالم الوسيط ، من أن نحتفل بفاتح كالمعز ادخل هو واخلافه فى مصر بدعا دينية ودعوات باطنية ونظما فى الحكم نيرونية الشكل والمضمون .

■ ■ ■

ودرجة درجة اهتديت الى الاجابة على هذه الاسئلة الكثيرة الحائرة ، أو خيل الى أنى اهتديت اليها . لم أجد تفسيرا لهذه الجلبة الكبرى حول قاهرة الفاطميين الا أن التهاب الروح القومية وانصهارها مع الوجدان الدينى هما اللذان أوحيا الى طائفة من علمائنا ومثقفينا ورجالاتنا أن ينظروا الى مصر الفاطمية هذه النظرة الخاصة ويعدوها القمة الحقيقية لمصر الاسلامية ، فمصر الفاطمية رغم أنها لم تتميز بامجاد عسكرية فى ضخامة امجاد صلاح الدين الايوبى أو أمجاد محمد على بل ولم تتميز فى شىء واضح عن دولة احمد بن طولون أو الاخشيديين أو الظاهر بيبرس أو السلطان الغورى الا أنها تميزت عن مصر الطولونية ومصر الاخشيدية ومصر الايوبية ومصر المملوكية ومصر العثمانية بشىء واحد ، وهو ان عصرها كان العصر الوحيد فى تاريخ مصر الاسلامية الذى انتقلت فيه الخلافة الى القاهرة ولم تعد تابعة لاحد من خلفاء بنى العباس فى بغداد أو لاحد من خلفاء بنى أمية فى دمشق ، أو لاحد من خلفاء آل عثمان . وانتقال دار الخلافة الى مصر أو قيام الخلافة فيها على أقل تقدير لم يكن معناه استقلال مصر السياسى فحسب ولكن كان معناه أن مصر غدت عاصمة روحية لشطر من العالم الاسلامى لايستهان به . ولولا المعتقدات والتخريجات العجيبة التى اصطبغ بها الفكر الفاطمى الدينى فأعيت المصريين وغير المصريين فى فهمها أو فى قبولها لظلت القاهرة منذ القرن العاشر العاصمة الروحية الكبرى للمسلمين .

هذا هو المعنى القومى الدينى الذى اهتديت اليه فى تأملى لاحتفالات ألفية القاهرة ، فأرجو الا أكون قد اسرفت فى الاجتهاد ، فان كان هذا المعنى القومى الدينى هو الذى الهم المحتفلين بقاهرة المعز أن يحتفلوا بها من دون قاهرة عمرو بن العاص أو قاهرة ابن طولون أو قاهرة صلاح الدين أو قاهرة المماليك

أو قاهرة العثمانيين ، فهو اذن معنى رائع وكبير . ولا يبقى الا أن نعد العدة منذ الان للاحتفال بالفية ذلك الصرح العظيم الذى اسسه الفاطميون ليكون لهم بمثابة وزارة للارشاد ولكنه لم يلبث أن ضاق بالغازهم الروحية والسياسية وبنى للاسلام أعظم معقل للفكر الدينى الواضح الأصيل المعتدل المتوازن بقوة العقل والعلم الذى لا مكان فيه لأسرار الباطنية ولا لشعوذة المجذوبين، كما بنى لمصر وللشرق العربى أقوى مدرسة فى الوطنية أثبتت أهليتها لقيادة الناس فى كل الفترات الحرجة فى تاريخ البلاد ، وما هذا الا الأزهر العظيم الذى كان أهم قوة حافظة للقومية المصرية خاصة وللقومية العربية بوجه عام عبر ألف عام من تاريخ شعبنا الحزين الذى لا تقلب فيه صفحة الا وتقرأ فيه اسم حاكم شركسى أو تترى أو تركى أو كردى أو صقلبى أو صقلى أو مجرى على رأس ارستقراطية عسكرية اجنبية وجيوش من المرتزقة الاعاجم ، ولقد أدت الكنيسة القبطية المرقسية نفس هذه الوظيفة القومية بين اقباط مصر ، فالازهر والكنيسة القبطية كانا فى نظرى القوتين الحافظتين الحقيقيتين اللتين صانتا شخصية هذا الشعب العظيم من الاندثار . واذا كانت قد بدت عليهما فى بعض الاونة فترات من الاسراف فى المحافظة تبلغ مبلغ الجمود فما ذلك الا من ميكانيكية الدفاع عن النفس التى تلازم فترات الضعف والاحساس بالمحاصرة ، لان الاقوياء لا يخشون تطور الحياة .

■ ■ ■

من أجل هذا فانى ادعو الى الاستعداد منذ الان للاحتفال بألفية الازهر ، أما فى ابريل ١٩٧٠ وهو التاريخ الذى وضع فيه جوهر الصقلى حجره الاساسى وأما فى عام ١٩٨٨ سنة أن تحول الازهر الى أقدم جامعة فى العالم الوسيط والحديث ، سبدأ العلماء والفقهاء يلقون فيه دروسهم على تلاميذهم ومريديهم . وليكن احتفالنا بألفية جامعة الازهر احتفالا جامعيا يليق بأعرق جامعات العالم المعاصر ، فنستقبل وفود العلماء من كل جامعات الدنيا ونضع فيه البحوث المدروسة عن الازهر وما نبع عنه من أفكار ومواقف وننشر فيه أمهات النصوص التى آلفها صفوة الفقهاء والمؤرخين من كافة أطراف العالم الاسلامى الذين جاوروا فى الأزهر أو علموا فيه عبر ألف عام ■

الفصل الخامس

كلمة عن مكتبة الاسكندرية [1]

(مهداة الى بناتها الجدد)

(١)

كانت مكتبة الاسكندرية التى انشئت فى زمن البطالمة ، تقع مثل كافة المنشآت العامة ، فى الميناء الشرقية بمدينة الاسكندرية ، ففى الميناء الشرقية كان يقع القصر الملكى ، والسوق **Emporium** ، ومعسكر قيصر ، والمسرح ، والمدرسة **Gymnasium** ، والمتحف . كذلك كان يقع فيها « البولا » Boulè أو مجلس الشيوخ ، وهو برلمان الاسكندرية . وبحسب تقديرات القدماء كانت مكتبة القصر والبلاط تضم أكثر من ٥٠٠,٠٠٠ كتاب، بينما المكتبة العامة تضم نحو ٥٠,٠٠٠ كتاب .

وكانت بدايات مكتبة الاسكندرية فى عهد بطليموس الأول ، الملقب ببطليموس سوتر Ptolemy Soter ، أى « المنقذ » (حكم ٣٠٥ – ٢٨٣ ق . م) ، ويقال إنه انشأها بناء على مشورة ديمتريوس الفاليرى Demetrius of Phalerum ، وهو كاتب وسياسى أثينى نجا من الاعدام عام ٣١٨ ق . م . بسبب ميوله المقدونية لتوحيد دويلات اليونان وفقا لدعوة فيليب المقدونى ثم الاسكندر الأكبر . وقد كان الحاكم العسكرى المطلق لأثينا لمدة عشر سنوات حتى خلع عام ٣٠٧ ق . م . ففر ثم لجأ إلى بطليموس الأول الذى عينه أمينا لمكتبة الاسكندرية عام ٢٩٧ ق . م .

أما التكوين الحقيقى لمكتبة الاسكندرية فقد كان فى عهد بطليموس الثانى الشهير ببطليموس فيلادلفوس Ptolemy Philadelphus الذى حكم مصر من ٢٨٣ إلى ٢٤٦ ق . م . وهو الذى بنى مكتبة

---

(١) الأهرام ١٩٨٨/٧/١٦

الاسكندرية . وقد كلف بطليموس فيلادلفوس الشاعر اسكندر الايتولى Alexander the Aetolian أن يحقق التراجيديات اليونانية ، وكلف الشاعر ليكوفرون Lycophron ان يحقق الكوميديات اليونانية ، أما الشعر اليونانى فقد حققه اريستارخوس Aristarchus وزينودوتوس Zenodotus ، وأما الكتب الوصفية والتصويرية فقد حققها الشاعر كاليماخوس Callimachus والعالم اراتوسطين Eratosthenes . وقد عين فيلادلفوس العلامة اراتوسطين كبيرا لأمناء المكتبة كما عين كاليماخوس واحدا من امنائها . وفى كتابات المحقق سويداس Suidas أن ديوجين لايرتيوس Diogenes Laertius وأثينايوس Athenaeus كانا يشغلان وظائف فى مكتبة الاسكندرية .

وكانت المكتبة الكبرى فى الاسكندرية ، وهى مكتبة القصر والبلاط ، تحتوى على مؤلفات فى التخصصات التالية : (١) شعر الملاحم والشعر غير المسرحى (٢) الشعر المسرحى (٣) التشريع (٤) الفلسفة (٥) التاريخ (٦) الخطابة (٧) الجغرافيا الطبيعية (٨) الفلك (٩) الانثروبولوجيا الاجتماعية وتشمل وصف عادات الشعوب الأخرى وتقاليدها ولا سيما الأمم « المتبربرة » (١٠) الألعاب (١١) الطيور (١٢) الطب (١٣) النباتات (١٤) العلوم المختلفة .

وبوجه عام كانت اسماء اعلام العلماء فى مدرسة الاسكندرية أعظم بريقا من اسماء الشعراء والأدباء . فمىد البداية كان هناك اقليدس العظيم الذى عاش فى الاسكندرية وعلم بها فى عهد بطليموس الأول (٣٠٥ – ٢٨٣ ق . م .) . وفى الاسكندرية اسس اقليدس مدرسته التى كان يعلم فيها مختلف فروع الهندسة ، وفيها دون كتابه الشهير « المبادىء » . وكان اقليدس معاصرا للفلكى الكبير اريستارخوس الصامى Aristarchus of Samos (٣١٠ – ٢٣٠ ق . م .) ، الذى كان أول من حسب المسافات بين الشمس والقمر وأول من قال بدوران الأرض حول محورها وحول الشمس . لقد كان ذلك العصر حقا عصر الفتوحات العلمية .

أما فى عهد بطليموس فيلادلفوس فقد عاش عالمان من اعظم علماء العالم القديم وهما ارشميدس Archimedes (٢٨٧ — ٢١٢ ق . م .) واراتوسطين Eratosthenes (٢٨٤ — ١٩٢ ق . م .) .

وكان ارشميدس اصلا من سيراكيوز ولكنه انتقل الى الاسكندرية ودرس مع اراتوسطين وشاركه فى ابحاثه فى فترة من الفترات . وقد اشتهر ارشميدس بابحاثه عن الدوائر والكرات والاجسام الاسطوانية وعن المعادلات التكعيبية وعن الميكانيكا والهيدرو ستاتيكا .

أما اراتوسطين فكان عالما فى الرياضيات والفلك وفيلسوفا ، وكان من مواليد الاسكندرية ، وقد درس فترة ، فى اثينا ولكنه عاد واستقر فى الاسكندرية وشغل فى مكتبتها وظيفة كبير الامناء بدعوة من بطليموس يورجيتيس Ptolemy Euergetes (٢٤٦ — ٢٢١ ق . م .) ، وبهذا خلفه الشاعر ابولونيوس الرودى Apollonius Rhodius فى هذا المنصب . وكان اراتوسطين نفسه تلميذا للشاعر كاليماخوس ، فبدأ حياته « فيلولوجوس » ، أى عالما لغويا ، وناقدا اديبا ثم تحول الى العلم . وكان علماء

الاسكندرية يعدونه عالما من الدرجة الثانية ، ولكن اضافاته للجغرافيا الرياضية قد عاشت كعلامات هامة فى طريق الفكر العلمى . ففى رسالته « مقاييس الأرض » حسب اراتوسطين بدرجة عظيمة من الدقة محيط الكرة الأرضية وحجم الشمس والقمر وبعدهما ، وهذا ما حعلهم يصفونه « بالموسوعى » أو بدائرة المعارف (« بنتاثلوس ») .

وفى الواقع لم يحدث قط أن خبا الفكر العلمى فى مدرسة الاسكندرية . ففى القرن الثالث ق . م . كان هناك أيضا ابولونيوس Apollonius (٢٦٢ – ١٨٠ ق . م .) الذى كان يدرس فى الاسكندرية فى عهد بطليموس يورجيتيس (٢٤٧ – ٢٢٢ ق . م .) وقد اشتهر بدارسته للمخروطات (الأقماع) . وفى القرن الاول الميلادى عاش هيرو الإسكندرى Heron of Alexandria الذى اضاف لدراسات الجبر والفيزياء والبصريات ووضع قوانين انعكاس الضوء .

وفى القرن الثانى الميلادى عاش بطليموس الإسكندرى Ptolemy of Alexandria ، ولعله أبرز عالم من علماء مدرسة الاسكندرية المتأخرين ، وهو من مواليد مصر وكان فى قمة نشاطه بين ١٢١ و ١٥١ ميلادية . وكانت اهم اصافاته للعلم فى حساب المثلثات والفلك والبصريات والجغرافيا ، وكانت اشهر مؤلفاته كتابه « الجغرافيا » (بالخرائط) ، وكتابه « الماجيست » Almagest الذى سمى كذلك من الاسم العربى « المجسطى » Al Majisti عن الكلمة اليونانية « مجيستى » . أما العنوان الإصلى لكتاب « المجسطى » . فكان معناه « التركيب الرياضى » ، ولكنه اشتهر فيما بعد باسم « المجموعة الكبرى » . و « المجسطى » اساسا هو كتاب فى حساب المثلثات مطبقا على الفلك . ويتناول طول السنة والشهور ، واحجام الارض والشمس والقمر وأبعادها ، وكسوف الشمس وخسوف القمر ، وفصول السنة والاعتدالين والانقلابين ، وحركة الكواكب ، الخ ..

وقد كان اراتوسطين اقرب الى الدقة فى تقديره لمحيط الارض بأنه ٢٥٠,٠٠٠ ستاد أى نحو ٤٥,٠٠٠ كيلو متر من بطليموس الاسكندرى الذى قدره بأنه ١٨٠,٠٠٠ ستاد أى نحو ٣٢,٤٠٠ كيلو متر ومع ذلك فقد كان بطليموس الاسكندرى هو الذى تحكم فى الفكر الفلكى والجغرافى اكثر من الف عام حتى ظهور العلامه كوبرنيك . وكانت علة ذلك أن الترجمات العربية توسعت فى المحافظة على تراث بطليموس الجعرافى ، ومن العربية نقل إلى اللاتينية .

وربما كان بابوس الاسكندرى Pappus of Alexandria هو اعظم علماء الرياضيات المتأخرين فى مدرسة الاسكندرية فقد عاش عام ٣٠٠ ميلادية . غير أن اضافة بابوس الى العلم كانت قيامه بشرح اسلافه من العلماء العظماء الذين تجاوزوه علما ، ولم يضف اليهم من علمه الا قليلا . وكانت بعض مسائله الرياضية من الأهمية بمكان حتى أن ديكارت عالجها فى العصور الحديثة .

كل هذا يفسر لنا لماذا قامت شهرة مدرسة الاسكندرية فى المقام الاول على انجازاتها العلمية . وقد حمد الابداع العلمى اليونانى فى أوروبا تقريبا طوال العصور الوسطى . فلما اعيد اكتشاف هذه الانجازات بالتواصل مع الثقافة العربية ازدهر نتيجة لذلك كوبرنيك وجاليليو وبيكون ونظرائهم فى عصر النهضة الأوروبية . وكما استبدت الارسطاطاليسية فى وجوهها الشكلية المنحطة بالفكر العربى وتغلغلت فيه انتهى الابداع العربى بالعقم العربى . وتكرر نفس هذا الموقف فى أوروبا الوسيطة .

وقد كانت مدرسة الاسكندرية هى مفتاح هذا التحول الذى أصاب روح الانسان . وخير سبيل لتوضيح ذلك هو تتبع موقف مدرسة الاسكندرية من الفنون والآداب ومن العلوم الانسانية بصفة عامة .

كان العصر الذهبى لمدرسة الاسكندرية فى الفنون والآداب هو النصف الأول من القرن الثالث قبل الميلاد ، أو على وجه التحديد عهد بطليموس سوتر (٣٠٥ ـــ ٢٨٣ ق . م .) وعهد بطليموس فيلادلفوس (٢٨٣ ـــ ٢٤٦ ق . م .) . وقد اعطت هذه الفترة العالم شاعرين من فحول الشعراء هما كاليماخوس Callimachus وثيوقريط Theocritus .

وقد ولد كاليماخوس عام ٣١٠ ق . م . وتوفى عام ٢٣٥ ق . م . عن سبعين عاما . وكان زميلا فى الدراسة بالاسكندرية للشاعر أراتوس Aratus المولود فى ٣١٥ ق . م . ايام بطليموس فيلادلفوس . ثم اصبح كاليماخوس فيما بعد معلما للنحو فى اليوسيس Eleusis المصرية وهى ضاحية من ضواحى مدينة الاسكندرية . وفى مرحلة ما حظى بمقابلة فيلادلفوس وظل مرتبطا بالبلاط الملكى . وقد عاش كاليماخوس حتى عهد بطليموس يورجيتيس . وقد درس كاليماخوس واراتوس معا على الفليسوف براكسيفان Praxiphanes وهو من مدرسة المشائين ، وله رسالة تسمى « فى الشعر » ورسالة أخرى تسمى « فى التاريخ » ، الخ .. أما أراتوس فقد ترك لنا قصيدة فى الفلك تسمى « الظواهر » .

وكان ابرز تلاميذ كاليماخوس اراتوسطين الكيرينى Eratosthenes of Cyrene وارسطوفانيس البيزنطى Aristophanes of Byzantium وابو لونيوس الرودى Apollonlus Rhodius الذى ولد اما فى نوكراتيس Naukratis قرب دمنهور أو فى الاسكندرية ذاتها ، ولكنه لقب بالرودى نظرا لاقامته بعض الوقت فى جزيرة رودس . وقد دخل ابو لونيوس فى معركة ادبية ضارية مع كاليماخوس تدهورت الى خصومه شخصية وانتهت بانسحابه الى جزيرة رودس .

أما موضوع هذه المعركة الادبية الشهيرة فهو الجدل حول الثورة التى استحدثها كاليماخوس فى مضمون الشعر وصورته . بدأت المعركة حين أرسى كاليماخوس اسلوبه الجديد فى الابداع الشعرى ، فنظم قصائد قصيرة كاملة بذاتها رائعة الصقل معبرة عن الثقافة العميقة وعن الذوق الرهيف الذى اتسمت به الحياة فى ذلك العصر .

وكانت هذه ثورة حقيقية فى فن الشعر ، فقد كان الزى السائد فى الأدب حتى ذلك العصر أن يكتب الشعراء شعرا ملحميا يحاكون به اسلوب هوميروس . وكان ذلك شعرا ملفقا غاية فى الاصطناع مليئا بالعبارات المحفوظة والصور المستهلكة والكليشيهات اللغوية والمعانى المنقولة . وكانت غاية كاليماخوس هى التعبير عن ثقافة الاسكندرية الحية لا أن يكون مجرد صدى خاو للتقاليد الميتة فى الشعر البطولى ، وهى التقاليد التى كان ابولونيوس يجاهد لاحيائها فى استماتة . وقد عبر كاليماخوس نفسه عن موقفه فى « التعليق رقم ٣٠ » بقوله انه يفضل « الينبوع النقى الصافى على المجرى الدفاق الذى تعكره الاوحال » . وعنده ان الابداع الحقيقى هو فى الأصالة الصادقة ، وان الاصالة الصادقة لا تكون الا بالصدق مع النفس ، وأن الابتكار هو وظيفة للشخصية المتفردة .

وقد تجلت عبقرية كاليماخوس فيما نظم من قصائد الرثاء وفى شعره القصصى وفى شعر « التعليقات » (الابيجرام) . وبعض مراثيه مثل قصيدة « الايتيا » Aetia أى « الاسباب » ، اخذت طابعا قصصيا وبلغ عدد ابياتها ۲۰۰۰ بيت أو ۳۰۰۰ بيت . وكان خصومه يتهمونه بأنه عاجز عن انشاء قصيدة واحدة تسترسل فى آلاف عديدة من الأبيات » . والارجح ان هذا الاتهام كان فى موضعه . ولكن الشعر لم يفقد شيئا كثيرا ، لأن الروح الملحمية القديمة كانت قد غاضت ، ولم تسفر محاولات ابولونيوس الرودى لاحيائها فى ملحمته « بحارة الأرجو » Argonautica إلا عن شعر بطولى زائف .

وما حدث فى عالم الشعر الملحمى حدث ايضا فى عالم الشعر التراجيدى . ففى عهد بطليموس فيلادلفوس ازدهرت كوكبة من الشعراء التراجيديين اشتهرت فى الاسكندرية باسم « البلياد » Pleiad ، أى « ثريا النجوم السبعة » . وهذه اسماؤهم : (١) هوميروس الصغير Hamer the Younger (٢) سثيوس Sothiseus (٣) ليكوفرون Lycophron (٤) اسكندر الايتولى Alexander Aetolus (٥) فيليكوس Philicus أو فيليسكوس Philiscus (٦) ديونيزياد Dionysiades (٧) يوفرونيوس Euphronius وهناك من أورد اسماء أخرى مثل ايانتياديس Aeantiades وسوسيفان Sosiphanes .

وأيا كان الأمر فربما باستثناء ليكوفرون ويوفرونيوس فنجوم الثريا لم تكن ساطعة فى سماء الشعر كما كان اصحابها يزعمون . وبعد انتهاء العصر البطلمى لم يبق أحد منهم باديا للعين المجردة فى سماء الاسكندرية . ولم يكن لأحد منهم روح الابداع الجبار الذى نجده فيما بعد فى « البلياد » أو الثريا الفرنسية خلال القرن السادس عشر ممن انتحلوا لقب كوكبة الشعراء السبعة فى مدرسة الاسكندرية (رونسار Ronsard ودى بليه Du Bellay وانطوان دى بايف Antoine de Baïf وبونتس دى تيار Pontus de Tyard وبلتييه دى مانس Pelletier de Mans وريمى بللو Remy Belleau ، الخ) .
ونحن لا نذكر من « بلياد » الاسكندرية الا اسم ليكوفرون وحده لانه كتب ملحمة « الكساندرا » Alexandra أو « كاساندرا » Cassandra . وكان عالما نحويا وشاعرا تراجيديا كتب نحو ٦٤ أو ٤٦ تراجيديا . وقد ولد فى ۳۲۰ ق . م . ، ودرس فى أثينا ، ولكن ازدهار الحياة الآدسة فى مجتمع

الاسكندرية اجتذبه اليها نحو ٢٨٥ ق . م . وفى الاسكندرية كلفه بطليموس فيلادلفوس بجمع وتحقيق تراث شعراء الكوميديا لمكتبة الاسكندرية .

أما الشاعر الكبير الآخر فى مدرسة الاسكندرية فكان ثيوقريط ، واضع اساس تقاليد شعر الرعاة فى العالم القديم . والأغلب أن ثيوقريط عاش بين ٣١٠ و ٢٥٠ ق . م . وبهذا تكون اخصب فترات ابداعه فى عهد بطليموس فيلادلفوس ، وقد كان حاضرا فى حفل زواج فيلادلفوس من ارسينوى Arsinoe وقد كان ثيوقريط اصلا من سيراكيوز أو من جزيرة كوس التى كانت مستعمرة مصرية منذ ٣٠١ ق . م . اى منذ بطليموس سوتر . وعندما عاش ثيوقريط فى مصر شهد تلك المعركة الأدبية التى نشبت بين كاليماخوس وابولونيوس الرودى وقد وصفهما ثيوقريط بأنهما « ديكان يخطران فى خيلاء فى فناء ربات الفنون » .

وفى هذه المعركة انحاز ثيوقريط الى كاليماخوس ، وهذا ما كان يتمشى مع نظريته الداعية للعودة الى الطبيعة والى النهل من النبع الصافى الذى يتفجر من غرام البسطاء الذين يعيشون على الفطرة ، بدلا من محاولة اعتلاء الأمواج الزاخرة المتدفقة من الملاحم القديمة . ولا شك أن ثيوقريط كان فى الاسكندرية وقت صدور ملحمة ابولونيوس الرودى « بحارة الأرجو » عام ٢٦٠ ق . م .

ويقول البعض أن ثيوقريط كان يعيش بصفة أساسية فى بلاط الاسكندرية ولكنه كان يقضى اكثر صيفياته فى جزيرة كوس . وعلى كل حال كان اكثر شعره يتناول حياة رعاة الغنم والماعز . وهناك على الأقل قصيدتان فى ديوانه « أرض الحصاد » ، وهما « الراعى ثيرسيس » و « التعويذة » ، قد نظمتا فى جزيرة كوس أو حول الحياة فى جزيرة كوس . وشعر ثيوقريط ليس فيه تمجيد « للهمجى النبيل » ، وليس فيه عبادة لروح الطبيعة أو حلول الله فيها ، وانما يمثل هرب المترفين بالمدنية من حياة البلاط إلى حياة البسطاء فى الريف .

ولقد كان أثر ثيوقريط فيمن جاء بعده من الشعراء عظيما ، فهو الأب الحقيقى لكل ما جاء بعده من ادب الرعاة والمراثى . نجده فى شعر بيون Bion وموسكوس Moschus ، بل ونجده فى « الرعائيات » Bucolics و « الريفيات » Georgics لفرجيل Virgil . كذلك نجد أثر ثيوقريط فى قصيدة « تقويم الراعى » لأدموند سنسر ، وفى قصيدة « ليسيداس » لملتون ، وفى « رعائيات » الكساندر بوب وفى قصيدة « ثيرسيس » لماثيو آرنولد . وبالمثل نجده فى شعر الطبيعة الأكثر هدوءا عند وليم ويردزويرث .

ويقول البعض إن ثيوقريط عاش فى بلاط الاسكندرية على الاقل حتى بلغ من العمر سبعين عاما وأنه مات شيخا طاعنا فى السن كذلك يقال إنه فى نهاية عمره عاد إلى سيراكيوز وهناك حكم هيرو طاغية سيراكيوز عليه بالاعدام لأنه نظم عدة قصائد فى هجاء ابنه .

وكان موسكوس هو ثانى شاعر من شعراء الرعاة فى مدرسة الاسكندرية ، وكان ايضا من

مواليد سيراكيور ثم انتقل الى الاسكندرية حيث تأدب على يد أريستارخوس الاسكندرى (٢١٥ ــ ١٤٣ ق . م .) ، وهو الناقد وعالم النحو الذى عاش وعلم فى الاسكندرية من ١٨٠ إلى ١٤٤ ق . م . وقد نسبت الى موسكوس زورا مرثية شهيرة فى موت بيون Bion . أما بيون فكان ثالث شاعر من شعراء الرعاة فى مدرسة الاسكندرية . وقد عاش حول عام ١٠٠ ق . م . واشتهر لنظمه القصائد الرعائية : « الياسنت » Hyacinth و « غلاطية » Galatea و « ادونيس » Adonis . وبيون من مواليد أزمير والشائع انه مات مسموما ، ولكن فى قصيدة « مرثية فى بيون » لموسكوس أن بيون قضى أكثر حياته فى صقلية .

(٣)

ونستطيع بوجه عام أن نقول ان الابداع الشعرى والابداع العلمى تدهورا فى مدرسة الاسكندرية بعد بطليموس فيلادلفوس . وربما كان آخر اسم فى قائمة هؤلاء العظماء المبدعين هو اسم المؤرخ المصرى مانيتون Manetho الذى كان فيما روى المؤرخ يوسبيوس Eusebius مستشارا لبطليموس سوتر أول البطالمة وأدخل عبادة سيرابيس Serapis نحو ٢٨٦ أو ٢٧٨ ق . م . بالاشتراك مع اليونانى تيموثيوس Timotheus . وكان مانيتون اصلا من سمنود كما كان كاهنا فى معبد هليوبوليس قبل أن ينتقل الى بلاط الاسكندرية .

ومهما يكن من شيء ، فمن اليسير أن نرى انه مع تدهور الخلق والابداع بدأت المحافظة على التراث حتى منذ بطليموس الأول (سوتر) . وقد بدأ حفظ التراث بديمتريوس الفاليرى الذى كان يحظى بنفوذ كبير فى بلاط بطليموس الاول . ففكرة « المكتبة » أو « المتحف » فى حد ذاتها فكرة تقوم على حفظ آثار أو مخلفات ثقافة ماتت أو فى طريقها الى الزوال وقد كان نشر الثقافة الهللينية الذى قام به الاسكندر الاكبر فى حد ذاته تبديدا للتراث اليونانى فى الامصار وقد انتهى هذا التبديد بانتقال عاصمة العالم اليونانى من أثينا إلى الاسكندرية .

وقد ترك موت ثقافة اليونان القديمة وموت ثقافة مصر القديمة فراغا فى العالم القديم عجزت روما بكل ما كان لها من جبروت عن ملئه لفقرها الشديد فى أمور الفكر ولفقرها الأشد فى أمور الروح . وقد كان العالم وقتئذ مستعدا لظهور دين عالمى جديد ، ولكن الأمر احتاج إلى جملة قرون ليظهر « النظام الجديد » (المسيحية) .

وقد اتخذت المحافظة على التراث اليونانى اشكالا متعددة . ولكن أهم القائمين بها « النحاة » فى مدرسة الاسكندرية ، وكان هؤلاء النحاة إما محققين أو معلقين أو كتاب حواش أو نقادا للنصوص اليونانية الكلاسيكية فى اجناس الأدب المختلفة .

وكان من أهم هؤلاء ارستارخوس الاسكندرى ، الملقب احيانا بأرستارخوس الصاموتراسى ،

نسبة إلى صاموتراس Samothrace التى كانت مسقط رأسه ، وقد عاش بين ٢١٧ و ١٤٥ ق . م . وكان مؤدبا لبطليموس يوباتر Ptolemy Eupater وقد كان عالما فى النحو وناقدا بقى ذكره لنا فى تحقيقاته للكلاسيكيات اليونانية واصبح رئيسا لمكتبة الاسكندرية .

كذلك كان هناك النحوى الشهير ديونيزيوس تراكس Dionysius Thrax وكان تلميذا لارستارخوس الاسكندرى ثم انتقل الى جزيرة رودس ليعلم اللغة والأدب . وكان هناك ايضا ارسطوفان البيزنطى الذى حقق نحو ٢٠٠ ق . م . شعر الكايوس Alcaeus . وقد اعاد ارستارخوس تحقيق اعمال الكايوس بعد جيلين من ذلك . كذلك حقق فقهاء الاسكندرية شعر الشاعرة سافو Sappho ورتبوا قصائدها .

وكان من المع تلاميذ ارستارخوس الكاتب الموسوعى ابو للودوروس الأثينى Apollodorus of Athens الذى ولد نحو ١٨٠ ق . م . ، ودرس فى الاسكندرية ثم انتقل الى اثينا نحو ١٤٦ ق . م . وهو مؤلف موسوعة « المكتبة » Bibliotheca ، وهى موسوعة عن آلهة اليونان وابطالهم ، وتعد من افضل ما كتب عن اساطير اليونان .

الفصل السادس

الطريق إلى الاسكندرية [1]

من أجل ان أبين الطريق الى احياء مكتبة الاسكندرية القديمة كتبت مقالى السابق المجهد المحشو باسماء الاعلام الغريبة التى لا يعرف منها القارىء العادى الا اسم اقليدس وارشميدس . ولعلى بهذا وفقت الى ان ابين للقارىء ان الاسكندرية القديمة لم تكن مجرد اقليدس وارشميدس وانما كانت مدرسة أو مدارس متميزة كاملة فى العلوم والفنون والآداب والفلسفة وعلوم الدين دامت قرونا طويلة تجاوزت القرون الخمسة .

لذلك لم تكن مكتبة الاسكندرية القديمة المراد احياؤها مجرد مكتبة ، أو خزانة كتب ، بها نصف مليون مصنف ، ولكنها كانت فى المقام الأول جامعة بالمعنى الواسع ، رفيعة الشأن . فيها من العلماء والادباء والمفكرين فى كل تخصص اعلام نابهون جيلا بعد جيل . فمكتبة الاسكندرية لم تكن مجرد مكتبة مراجع كالمتحف البريطانى أو كالمكتبة القومية فى باريس أو كدار الكتب المصرية . وكان تجمع كل هذه الكتب فى مكتبة الاسكندرية نتيجة لتجمع كل هؤلاء العلماء والادباء والمفكرين الأعلام .

والسؤال الآن هو : ماذا يريد الاساتذة الاجلاء فى جامعة الاسكندرية الذين يدعون منذ سنوات قليلة بدأب وحماس الى مشروع إحياء مكتبة الاسكندرية القديمة ؟

هل هم يدعون الى تجديد خزانة الكتب الهائلة أم يدعون الى إحياء الجامعة القديمة العظيمة ؟

---

(١) « الأهرام » ١٩٨٨/٧/٣٠

ان كانوا يدعون الى احياء الجامعة القديمة العظيمة التى علم فيها اقليدس وارشميدس ، وكاليماخوس وابولونيوس الرودى ، واراتوسطين وبطليموس الجغرافى ، وافلوطين وفرفريوس فالدعوة الى ذلك دعوة غريبة فى بابها لأن جامعة الاسكندرية القديمة لم تكن عظيمة الا بوجود هؤلاء الاعلام فيها .

والاساتذة الاجلاء فى جامعة الاسكندرية الحديثة ما عليهم الا أن يملأوا جامعتهم بالعباقرة والنوابغ فى العلوم والفنون والآداب لكى يجددوا مجد جامعتهم القديمة ويجعلوا منها منارا يشع على العالمين كما كانت فى القديم . فان هم لم يفعلوا ذلك فكل جهدهم عقيم ولن يستجيب احد لدعوتهم سواء من مصر أو من الخارج . فالجامعات تجذب الدارسين بمن فيها من الاساتذة ، ونحن نرسل ابناءنا الى السوربون أو الى اكسفورد أو كامبريدج أو الى هارفارد أو برنستون لشهرة من فيها من الاساتذة ، ولست اعرف طريقا أخر يمكن ان يجدد مجد جامعة الاسكندرية القديمة .

لقد كانت الاسكندرية فى عهدها القديم عاصمة العالم الثقافية بعد ان انطوى مجد اثينا فهل يمكن ان نامل ان تصبح الاسكندرية اليوم عاصمة العالم الثقافية ؟ طبعا لا . فقبل ان نحلم بان تصبح الاسكندرية عاصمة العالم الثقافية ينبغى أولا ان نجعلها عاصمة مصر الثقافية ، وهو امر بعيد الحدوث .

لماذا ؟ لان عاصمة مصر الثقافية حتى الآن هى القاهرة وهى كذلك لأنها مركز الحكم الذى جعل لها السطوة على جميع بلاد مصر . وجعلها تستقطب كل نشاط مؤثر فى السياسة والاقتصاد وفى التعليم وفى الحركات الفكرية وفى العلوم وفى الفنون والآداب ، بل وجعلها تستقطب سكان مصر . ففى القاهرة الكبرى وحدها فيما يقال اثنا عشر مليونا من المصريين ، اى ربع سكان مصر كلها .

ولان القاهرة فى العصر الحديث هى العاصمة الثقافية للعالم العربى ، ومع ذلك فلو بدأنا نحلم ان نجعل منها عاصمة العالم الثقافية لكان ذلك منا اسرافا فى الوهم .

وان كان الاساتذة الاجلاء فى جامعة الاسكندرية يدعون الى احياء مكتبة الاسكندرية القديمة بمعنى خزانة الكتب ازداد الأمر غموضا لان مكتبة الاسكندرية القديمة لم تصبح فقط اثرا بعد عين بل اندثرت تماما فلم يبق منها اثر يشهد بما كان ، كما بقى من المسرح الرومانى أو من السرابيوم ، بحيث يمكن ترميمه أو القيام بحملة دولية لصيانته على غرار ما فعلنا بابى سمبل ومعابد النوبة . وكل ما بقى من هذه الذكرى العطرة هو أننا نعرف من كتابات القدماء مثل بلوتارك وغيره ان مكتبة الاسكندرية القديمة كان مكانها فى الميناء الشرقية فى مكان ما بالقرب من السلسلة .

وما زلت أذكر كيف كنت فى ١٩٤٨ ، ايام ان كنت مدرسا بكلية الآداب بجامعة القاهرة ، اختلف مع الدكتور عبد اللطيف احمد على والدكتور صقر خفاجة وربما الدكتور زكى على وغيرهم من اساتذة اليونانيات والتاريخ اليونانى فى كلية الآداب الى « سمينار » أى « حلقة بحث » كان يعقدها فى الكلية استاذنا الكبير العلامة بيير جوجيه **Pierre Jouguet** رحمه الله ، وكان اعظم استاذ بردى فى العالم كله ، وكان يقرأ معنا نص كتاب بلوتارك عن ايزيس وأوزيريس ، فكان يتجول بنا فى شوارع الاسكندرية القديمة واحيائها من واقع دراساته ساعات وساعات وكانه شيخ حارة أو دليل سياحى لدقة

ما كان يعرف من مواقع قصورها ومعابدها ومدارسها ومسارحها ومعسكراتها وحماماتها .. الخ . ولست استبعد ان الاساتذة الاجلاء فى جامعة الاسكندرية قد اهتدوا بناء على هذه الدراسات وامثالها الى فكرة تقريبية عن موقع مكتبة الاسكندرية القديمة .

ولكن السؤال يبقى كما كان : ما الذى نريد احياءه على وجه التحديد ؟ اهو المبنى الذى اندثر تماما ؟ أم ذخيرة الكتب الضخمة التى اقترنت بتاريخ الاسكندرية فى ازهى عصورها ؟

ان كان المطلوب هو احياء المبنى نفسه فهو امر مستحيل لأن الجثمان غير موجود حتى يمكن اعادة الروح اليه . وبالفعل حين عقدت جامعة الاسكندرية الندوة الدولية فى مارس ١٩٨٦ بقيادة الدكتور لطفى دويدار ـــ كان الاساتذة الاجلاء دعاة المشروع قد اعدوا كل شىء مخططا على الورق بما فى ذلك الرسوم الهندسية لخزانة الكتب وما حولها من خدمات على مساحة ٤٥,٠٠٠ متر مربع جميعها (نحو عشرة افدنة) : المكتبة تتسع لاربعة ملايين كتاب يمكن ان تزداد الى عشرة ، يحف بها مجمع من اربع قاعات للمؤتمرات وقاعات للبحث وقاعات للعرض ومتاحف للعلوم وللخطوط وقبة سماوية وقاعة تذكارية للمشاهير وقاعتا استماع لموسيقى الحجرة ومطبعة وورشة ، ومساكن للباحثين المقيمين والضيوف وكافيتريا ومطعم ومطبخ وصالون للجلوس واجنحة للادارة ومخازن للطرود وجراج على فدان ، الخ .. وربما احسن المخططون صنعا انهم لم يتقيدوا بالعمارة المعبدية فرعونية كانت أو يونانية أو رومانية أو اسلامية بل التزموا مباشرة بطراز العمارة الحديثة حتى ينتفعوا من كل شبر من الارض متاح لهم . وفى المكتبة طبعا خدماتها التقليدية من اقسام فهرسة وصيانة وتصوير ضوئى وقاعات للدوريات والخرائط والمجموعات الخاصة وقاعة مركزية للكومبيوتر الخ .. وفى الجانب الجنوبى من المكتبة مبانى كليات الدراسات الانسانية (الآداب والحقوق والاقتصاد) وفى الجانب الشرقى نجد مستشفى الولادة ومستشفى الاطفال .

ومن هذا ترى ان كل شىء مخطط على الورق منذ سنوات استعدادا لمصر سنة ٢٠٠٠ . ومنذ البداية ترى ان الحلم كبير وان الواقع صغير . فعشرة افدنه لا تكفى لكل هذا المولد من النشاط العلمى والتعليمى والثقافى . وحين يبدا العمل الجاد سوف يجد الاساتذة الاجلاء من دعاة إحياء مدرسة الاسكندرية القديمة انفسهم مضطرين الى اختصار هذا التصور بحيث يستبعدون منه ، « كليات الآداب والحقوق والاقتصاد والمستشفيات الجامعية ، وبحيث يقتصر على مركز للدراسات العليا لا يدخله الا الخريجون المشتغلون بالبحث العلمى والادبى والقانونى والاقتصادى الخ .. وكل ما يدخل فى باب الدراسات النظرية فى العلوم والآداب « الانسانيات » . اما التكنولوجيا والعلوم التطبيقية والتعليم الجامعى ما دون البكالوريوس فلن يجد لها مخططو مدرسة الاسكندرية مكانا فى حرم مكتبة الاسكندرية بوضعه الحالى المحشور بين الشاطىء والمدينة ، وهو مكان قصور البطالمة الملكية ومتحف الاسكندرية فى عصرها الغابر .

ويخيل الى ان هذا الخطأ جاء نتيجة خلط المخططين بين فكرة المكتبة وفكرة الجامعة ، أو على

الاصح خلط المخططين بين فكرة مكتبة الاسكندرية القديمة وفكرة مكتبة جامعة الاسكندرية الحديثة . ولا اظن ان هدوء العلماء والباحثين يمكن ان يتوافر لمائة الف طالب فى هذه الرقعة الصغيرة المحدودة بشاطىء السلسلة فى الاسكندرية. وفى اعتقادى ان دعاة المشروع سوف يضطرون عند تنفيذ المشروع الى تعديل تصميماته تعديلا جوهريا ، ومن الخير لهم ان يعيدوا النظر فى تصورهم قبل البدء فى التنفيذ حتى لا يرتجلوا الامور فى المستقبل . فما كان صالحا لألف عالم وباحث فى العالم القديم لا يصلح لمائة الف دارس فى العالم الحديث . نعم . لابد من اعتبار هذا البعد السكانى .

يجب ان يصارح الاساتذة الاجلاء فى جامعة الاسكندرية انفسهم بهذا السؤال : اهم يسعون بمشروعهم هذا الى مجرد دعم جامعة الاسكندرية الحديثة القائمة حاليا ، ام هم يحلمون حقا باحياء مكتبة الاسكندرية القديمة . فلكل غاية طريقها ومقتضياتها .

ليس من داع اذا كنا نريد مجرد دعم جامعة الاسكندرية القائمة بالفعل ان نتوجه بالنداءات الى اليونسكو والهيئات الدولية وان نستنفر الضمير العالمى باسم احياء التراث لنجمع ما قيمته مائة مليون دولار فوق ما لدينا من مساحة يقدر ثمنها حاليا بستين مليون دولار ، فالميزانية المقدرة للمشروع بحسب ما نشر المخططون هى ١٦٠ مليون دولار باسعار سنة ١٩٨٦ ، منها ٦٠ مليونا ثمن الارض و ٦٠ مليونا ثمن المبانى و ٤٠ مليونا ثمن الكتب والمعدات أو التجهيزات .

ليس من داع ، اذا كنا نريد مجرد دعم جامعة الاسكندرية القائمة ، ان نلجأ الى شىء من هذا لأن حكم جامعة الاسكندرية هو حكم جامعة عين شمس وبقية الجامعات المصرية العشر وهى مسئولية مصرية فى عنق الدولة وما يسرى على جامعة الاسكندرية يسرى على بقية الجامعات المصرية . بل ان تخصيص ٦٠ مليون دولار (نحو ١٣٠ مليون جنيه) ميزانية للمبانى مقابل ٤٠ مليون دولار للكتب والمعدات يوحى بأن صوت المقاولين والمهندسين فى المشروع كان اعلى من صوت العلماء . فميزانية الكتب لا تكفى إلا لشراء مليون ونصف كتاب من الكتب العلمية باسعار اليوم بمتوسط اقل من ٣٠ دولارا للكتاب الواحد ، بينما الحد الادنى المقدر لمحتويات المكتبة هو ٤ ملايين كتاب ، فما بالنا بثمن المخطوطات والكتب النادرة والكومبيوترات والعقل الالكترونى المركزى ، وما بالنا بمعامل الطبيعة والكيمياء واجهزة البيولوجيا والفلك الخ .. فهى كلها خارج الحساب . فلنسم الاشياء بأسمائها .

ومع ذلك ، فباستعراض الاهداف المعلنة فى مشروع احياء مكتبة الاسكندرية المنشور فى ندوة ١٩٨٦ الدولية نحس احساسا واضحا بأن القصد من انشاء هذه المكتبة الجديدة ليس خدمة جامعة الاسكندرية ولكن خدمة البحث العلمى فى تخصصات معينة وهذا ما يقربنا من التصور الصحيح لهذا المشروع . وهذا التصور الصحيح يقوم على أن مكتبة الاسكندرية الجديدة سوف تكون فى وقت واحد مركزا للبحث العلمى ومكتبة مراجع ودارا للوثائق الخاصة بمصر والبحر المتوسط والشرق الاوسط وافريقيا مع الاهتمام الخاص بالبعد التاريخى .

فهى ستقوم بتجميع النصوص والدراسات الخاصة بالحضارة المصرية عبر العصور وبتجميع كل

البرديات والنقوش المنشورة فى مختلف اللغات : المصرية القديمة واليونانية واللاتينية والأرامية والقبطية والعربية وكذلك بإقتناء الكتب والمخطوطات العربية والفارسية والتركية والعبرية والسريانية وغير ذلك من اللغات الشرقية التى تتناول الفكر الاسلامى . وهى قبل كل شىء سوف تقوم بإقتناء كافة الكتب والدوريات المتاحة المتصلة بالتراث الفكرى والثقافى للبحر المتوسط وللشرق الأوسط . وما لا تستطيع ان تحصل عليه مطبوعا أو مخطوطا من كل هذه الاشياء فسوف تجمعه مصورا على الميكروفيلم أو الفوتوستات .

هذا التصور لمكتبة الاسكندرية الجديدة يقربنا كثيرا مما ينبغى أن تكون عليه هذه الدعوة . ومن يريد أن يحقق كل شىء ينتهى بانه لا يحقق شيئا على الاطلاق . وهذا هو الطريق لبناء مدرسة الاسكندرية الجديدة : ان تتخصص فى ثقافة البحر المتوسط وتاريخه ، ومكوناته الجغرافية الطبيعية والبشرية والجيولوجية والبحرية والنباتية والحيوانية ، ومصادر ثروته الفكرية والمادية ، وتاريخ الانسان فيه واثاره وانجازاته المادية والمعنوية ، وعاداته وتقاليده ومعتقداته الدينية منذ اقدم العصور الى اليوم ، وكل ما عرف من قوانين ونظم فى الحكم والسياسة والاجتماع ، وكل ما شن من حروب وما تعرض له من غزوات ، بل وموقعه الراهن فى السياسة الدولية ومكوناته السياسية المعاصرة . وقبل هذا وداك تراثه من العلوم والفنون والاداب .

وحوض البحر المتوسط ليس بالرقعة الصغيرة التى يستهان بها ، فهو يضم مصر والشام الكبير (الاردن وفلسطين وإسرائيل ولبنان وسوريا) وتركيا والبلقان وجزره وايطاليا وجزرها وفرنسا وجزرها واسبانيا وجزرها والمغرب والجزائر وتونس وليبيا . وربما استوعب مداه الدول المجاورة له المؤثرة فيه كدول حوض النيل ودول البحر الأحمر والجزيرة العربية والعراق وايران . ولا اظن ان هناك نفعا فى امتداد اهتمام مكتبة الاسكندرية إلى افريقيا كما يقول مشروع ١٩٨٦ ، وربما كان من الاصلح امتداد الاهتمام فقط إلى حوض النيل من منابعة إلى مصابه بإعتباره الرصيد الطبيعى لمصر جغرافيا وبشرياً ، والى الجزيرة العربية وما بين النهرين وإيران بإعتبارها الرصيد الثقافى للعديد من دول البحر المتوسط . وإلى تاريخ المغول والتتر والتركمان لأنهم عاثوا فى المنطقة فسادا وتركوا فى سلالاتها ومعمارها اثارا باقية حتى الان .

هذا إذن هو الطريق إلى احياء مكتبة الاسكندرية : ان تجعل من نفسها اعظم مكتبة مراجع ووثائق لكل ما يتصل بالبحر المتوسط فى كافة التخصصات منذ فجر التاريخ إلى اليوم . اما ان تحاول المكتبة ان تحيط بكل شىء علما فلن يؤدى إلا الى تبديد الجهد والمال . ولذا تجدنى انظر فى تحفظ الى دعوة المشروع أن يكون هدفه السادس استيعاب « منجزات البحث العلمى الحديث » ، فلست اظن اننا مستطيعون ان ننافس العالم المتقدم فى تجميع أبحاث الفيزياء والكيمياء والطب والصيدلة والبيولوحيا والجيولوجيا والفلك والرياضيات والهندسة والميكانيكا والديناميكا والهيدروليكا والملاحة والطيران الخ .. الخ .. لا أظن اننا نستطيع فى العالم الحديث ان نصبح مركز الكون كما كنا فى العالم القديم .

وإذا كنا قد اتفقنا على تقصير الخطوط لنبنى على اساس متين . فقد بقيت نقطة هامة أخرى ينبغى أن نتفق عليها قبل أن نبدأ فى البناء .

ما جدوى تجميع ملايين الكتب إذا لم يكن هناك من يقرؤها ؟ اليس من الأفضل أن نفكر فى تكوين البشر مع تفكيرنا فى تكوين المكتبة ؟ فلتكن هذه هى البداية : نبدأ بإنشاء مركز للبحوث يضم مائة عالم من جهابذة العلماء المشهود لهم فى العالم برسوخ القدم فى تخصصاتهم ونجعل لكل علامة مساعدين اثنين من اساتذة جامعاتنا أو من الاساتذة المساعدين ، وتحيط بهذه المجموعة القائدة عشرة من طلاب البحث من خريجينا أو من ابناء الأمم الأخرى الذين اتموا تعليمهم الجامعى . هؤلاء الجهابذة المائة ينقسمون الى فرق عمل كل فريق مكون من عشرة اساتذة ومساعديهم ويعمل فى مجموعة من التخصصات المتجانسة . مثلا فريق من عشرة اساتذة يتخصصون فى المصريات : واحد فى اللغة المصرية القديمة وواحد فى التاريخ المصرى القديم وواحد فى الديانات المصرية القديمة وواحد فى اليونانية الرومانية وواحد فى اللغة القبطية وواحد فى مصر القبطية وواحد فى التاريخ الاسلامى وواحد فى مصر المملوكية وواحد فى مصر العثمانية وواحد فى مصر الحديثة .

وتكون لفريق المصريات مهمتان : الاولى هى الاشراف على باحث أو اكثر من خريجى الجامعات فى دراسات عليا تنتهى بوضع رسالة للدكتوراه بعد أربع سنوات فى موضوع متصل بتخصص الاستاذ أو زميليه والمهمة الثانية هى تحديد المراجع الاساسية والمراجع العامة والكتب والدوريات التى يجب ان تقتنيها المكتبة لطالب البحث وتكون مهمة المكتبة اقتناء هذه المراجع والكتب والدوريات اللازمة لابحاث الباحثين . وبهذا يكون لنا بعد إنقضاء أربع سنوات بين عشرين وثلاثين عالما شابا فى المصريات فى مختلف العصور . فإذا افترضنا ان الاستاذ المشرف سيوجه تلميذه لقراءة مائة كتاب فقط لاتمام رسالته ، فنستطيع ان نطمئن إلى أن مكتبة الاسكندرية قد جمعت سنويا ما بين ٢٠٠٠ و ٣٠٠٠ كتاب فى المصريات وحدها كلها من صفوة الكتب وكلها قد قرئت .

مثلما جرى للمصريات يمكن أن يجرى لليونانيات ، وللدراسات الرومانية ، والغالية ـــ الفرنسية ، والأسبانية ـــ الاندلسية ، والمغربية ـــ الجزائرية ـــ التونسية ـــ الليبية ، والبابلية الاشورية والسورية ، والتركية ، والعبرية والايرانية . وعشرة من العلماء الجهابذة مع مساعديهم فى كل تخصص من هذه التخصصات يمكن أن تكون حصيلته سنويا ما بين مائتين وثلاثمائة باحث وبحث ونحو ٢٠,٠٠٠ الى ٣٠,٠٠٠ كتاب سنويا ، أى نحو ٣٠٠,٠٠٠ كتاب بعد عشر سنوات بالاضافة الى الدراسات العربية والاسلامية التى يجب ان تخصص لها فرق عمل مكثفة .

فإذا نحن تواضعنا وقصرنا تصورنا لمكتبة الاسكندرية الجديدة على انها مركز لدراسات البحر المتوسط ، أمكن لنا فى خلال ثلاثين سنة أن ننشىء « الالكساندريانا » المنشودة : مكتبة متخصصة من مليون كتاب يؤمها العلماء من كل العالم بسبب تخصصها . وليس فى هذا أمر معجز لو تقاسمت الاعباء دول البحر المتوسط والدول العربية والاسلامية الداخلة فى كردون البحث بمنح غير مشروطة وهبات غير

ممنونة ، واذا أعان اليونسكو بالدعم والخبرة والتوجية والتنسيق .

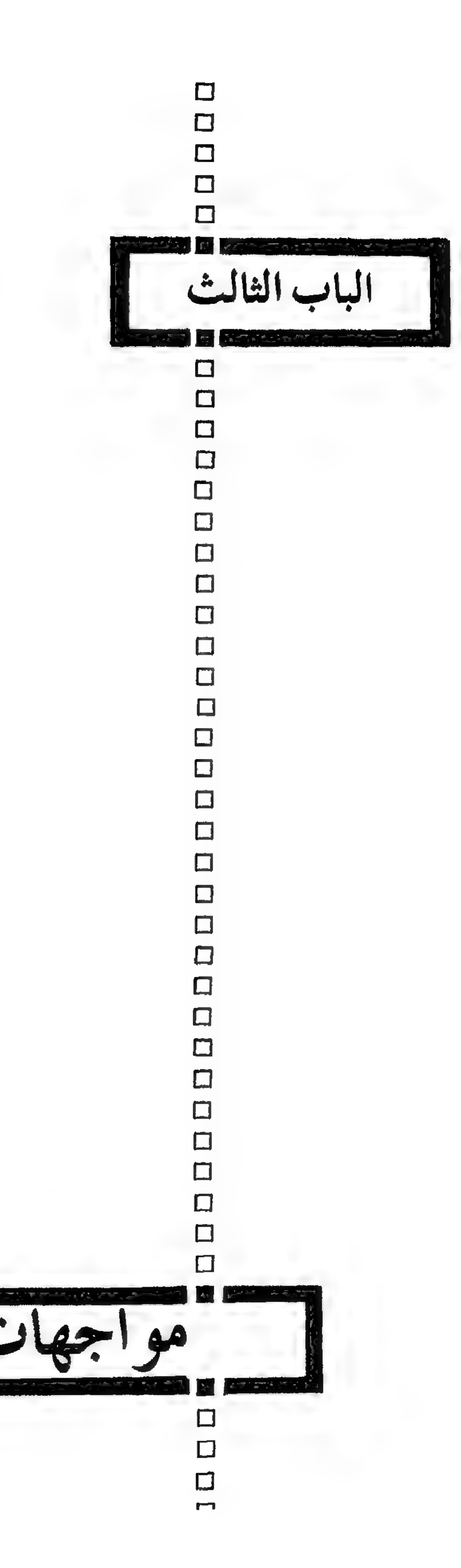
هذا هو الطريق الى الاسكندرية ، وإلا فما قيمة أن نشترى موسوعة باولى فيزوفا Pauly-Wissowa لقوم لا يقراون الألمانية أو نشترى مجموعة تويبنر Teubner من الكلاسيكيات اليونانية الكاملة أو مجموعة لويب Loeb أو جويوم بوديه Guillaume Budé لقوم لايعرفون اليونانية واللاتينية ؟

ان لدينا من ذخائر القدماء التى جمعها لنا أساتذتنا الأجانب فى مكتبة جامعة القاهرة مجموعة نصوص الكتاب اليونان والرومان . Corpus Scriptorum Graecorum et Romanorum

وهى مجموعة لا تعوض لانها نفدت منذ قرن ولا أظن أن عشرات الالاف من الدولارات تكفى لشرائها إن وجدت ، ولست أعتقد أن أحدا فتح أى مجلد منها منذ أن كنت أقرأ فيها عام ١٩٤٥ . ما جدوى ؟ ما جدوى ؟

فلنبدأ إذن بتكوين العلماء الذين لا أرى لهم ميزانية فى مشروع « مكتبة الاسكندرية » فإن كان لدينا ستون مليون دولار لننفقها على المبانى فلننفق نصفها على تكوين العلماء والباحثين . وهذه هى الذخيرة الباقية ، وهذا هو الطريق الى خزانة العقول .

■ ■ **ملاحظة** : فى المكتبة القومية بباريس ١٠ ملايين كتاب وفى مكتبة المتحف البريطانى ٨ ملايين وفى مكتبة لنين بموسكو ٢٩ مليون كتاب وفى مكتبة الكونجرس بواشنطن ٢٠ مليونا وفى المكتبة القومية ببكين ١٠ ملايين وفى دار الكتب المصرية مليون ونصف مليون كتاب . هذا غير المكتبات الجامعية ففى السوربون ٣ ملايين كتاب وفى اكسفورد ٤ ملايين ونصف وفى جامعة جوركى ٦ ملايين ونصف وفى هارفارد ١٠ ملايين وفى مكتبة جامعة القاهرة ٣٠٠,٠٠٠ كتاب . وكل هذه مكتبات عامة ، أما المكتبات المتخصصة فلها حكم آخر .



الباب الثالث

مواجهات حضارية

الفصل الأول

محارة بغير أفروديت[1]

كانت اليونان تقول أن افروديت ، ربة الحب والجمال ، خرجت من محارة فى شواطىء جزيرة قبرص واستحمت بثبج البحر . ولكن جزيرة رودس جزيرة بلا أساطير .

فى أواخر أغسطس ١٩٧٧ تلقيت دعوة من جامعة لندن للاشتراك فى ندوة تعقد بجزيرة رودس ببلاد اليونان عن البحر الأبيض المتوسط بين الثانى والرابع من أكتوبر ١٩٧٧ ، وكانت هذه ثالث دعوة اتلقاها واقبلها للاشتراك فى مناقشة هذا الموضوع منذ ١٩٧٢ . كانت الأولى فى مدينة فلورنسا قد نظمها معهد ايبالمو الايطالى المعنى بشئون البحر المتوسط فى ديسمبر ١٩٧٢ ، وكانت الثانية فى روما وقد نظمها مركز دراسات البحر الأبيض المتوسط الأمريكى بروما فى ١٩٧٤ ، ثم هذه الأخيرة الثالثة بجزيرة رودس اليونانية .

وفى جميع الأحوال كانت الموضوعات المناقشة فى هذه الندوات تندرج تحت ثلاثة فروع من البحث أحدها ثقافى حضارى والثانى اقتصادى والثالث سياسى استراتيجى . وفى جميع الأحوال كنت ادعى مع فريق للتحدث فى الثقافات والحضارات ، بينما كان هناك فريق ثان من أساتذة الجامعات من مختلف بلاد العالم يدعى للتحدث فى الاقتصاد والعلاقات الاقتصادية ، وكان هناك فريق ثالث من الأساتذة يدعى للتحدث فى السياسة والعلاقات الدولية .

---

(١) « الأهرام » ١/١١/١٩٧٧ .

ثم اكتشفنا بعد وصولنا فى أول أكتوبر أن هذا اللقاء كان احتفالا بافتتاح « مركز دراسات البحر الأبيض والشرق الأوسط » باثينا الذى انشأته اليونان ، ولم أر لهذا المركز صلة بجامعة لندن الا أن المدير المنتدب لادارة هذا المركز هو صديقنا الجريجى المصرى البريطانى الأستاذ تاكيس فاتكيوتيس أستاذ العلوم السياسية بجامعة لندن . ووجدت فى انشاء هذا المركز باثينا مؤشرا بازدياد الاهتمام بايجاد التقارب بين شعوب البحر الأبيض المتوسط : مركزان فى روما ومركز فى أثينا ، ومن يدرى ؟ فربما غدا مركز فى اكس أن بروفانس [فرنسا] ومركز فى مدريد ومركز فى بلجراد ومركز فى استانبول الخ ... وفى ظل هذه المؤشرات هل يجوز لنا أن نفكر فى انشاء مركز لدراسات البحر الأبيض المتوسط تحت جناح جامعة الاسكندرية حتى لاينفرد جيراننا فى الشاطىء الآخر بهذا الاهتمام الجاد بحوض الحضارات تاريخا وثقافة وحضارة وعلاقات فى السياسة والاقتصاد ؟

وكان مما استرعى انتباهى فى هذه الندوة غزارة تمثيل مصر واليونان فيها . أما اليونان الداعية و « صاحبة الفرح » فلا غرابة فى أن تكون ممثلة بهذه الغزارة بأساتذة من جامعة أثينا وغيرها من معاهد العلم فى اليونان . أما مصر فقد حضر عنها ــ أو على الأصح منها ــ الأساتذة بطرس غالى (الأهرام) وحلال أمين (صندوق الكويت) ومصطفى بدوى (جامعة أكسفورد) وعبد الحى شعبان (جامعة اكستر) وعلى الدين هلال [الأهرام] ومحمود صقر (حامعة القاهرة) وشخصى . أقول منها وليس عنها لأن الدعوات كانت جامعية شخصية ولم يراع فيها التمثيل الرسمى ، وقد وجهت الدعوة للأستاذ ابراهيم مدكور وللأستاذ عبد الملك عودة وللسفير تحسين بشير ولكنهم لم يتمكنوا من حضور هذا اللقاء . وقد كان المؤتمر خليقا بأن ينتفع بعلمهم الغزير ولذا فقد أسفنا جميعا على تخلفهم عن الحضور كذلك أسفنا لاعتذار المفكر الكبير جمال محمد أحمد من السودان وغيره من صفوة المدعوين . ومقابل هذه الغزارة لم يكن هناك الا أستاذ واحد مدعو من تركيا وأستاذ واحد مدعو من ايطاليا واستاذ واحد مدعو من فرنسا وأستاذ واحد مدعو من أسبانيا وأستاذ واحد مدعو من سوريا وأستاذ واحد من السعودية وأستاذان من لبنان وأستاذان من العراق وخمسة أساتذة من انجلترا وخمسة من أمريكا . وقد لاحظت أن البانيا ويوجوسلافيا وليبيا وتونس والجزائر والمغرب لم يدع منها أحد غير سفرائها رغم أنها من دول البحر الأبيض المتوسط . وقد حضر سفراء العراق وليبيا والكويت وممثل من الحامعة العربية .

وبالطبع لم يدع أحد من اسرائيل ، ولو قد دعى منها أحد لانسحب من الندوة كل أبناء البلاد العربية واحبطت أعمال المؤتمر . مع ذلك فقد كان هذا موقفا يونانيا يستحق التنويه . وقد تعود علماء الغرب منا ذلك ، تعودوا منا أن يختاروا فى مؤتمراتهم الثقافية بيننا وبين اسرائيل وقد سبق لى أن تلقيت دعوة لحضور مؤتمر نظمته جامعة لندن ووجدت فى جدول أعمال المؤتمر بين أسماء المتكلمين أسماء أساتذة من جامعة اسرائيل فأبلغت ادارة المؤتمر اعتذارى عن الحضور لهذا السبب والأرجح أن زملائى من أدباء مصر والبلاد العربية فعلوا ما فعلت وبناء عليه عدلت ادارة المؤتمر حدول أعماله باستبعاد ممثلى اسرائيل . وفى مؤتمر روما طلبت تأكيدات قبل قبول الدعوة بعدم اشتراك اسرائيل فى المؤتمر فجاءت برقية تؤكد عدم اشتراكها . وسيظل

الحال على هذا الوضع حتى تتعلم اسرائيل أن تنصاع للقانون الدولى وترد ما اغتصبت من أراض وحتى تعترف بها الدول العربية .

• • •

وقد حدثت مفاجأة قبل افتتاح المؤتمر جاءنى الأستاذ فاتكيوتيس مدير المؤتمر وأبلغنى أن أستاذا امريكيا اسمه روى ماكريديس من جامعة برندبس بالولايات المتحدة (يبدو من اسمه أنه من أصل يونانى) ، أبلغه أنه سيطلب الكلمة ليعلن وجوب اشتراك اسرائيل فى مداولات المؤتمر باعتبارها دولة من دول البحر الأبيض المتوسط .. فأجبته بضرورة منعه من اثارة هذا الموضوع والا اضطررنا ، نحن أساتذة البلاد العربية الى الانسحاب من المؤتمر . وبالفعل أبلغ فاتكيوتيس هذا الأستاذ الأمريكى بأنه لن يسمح له باثارة هذا الموضوع وهو يستطيع أن ينسحب من المؤتمر اذا لم يعجبه الأمر وهكذا اختفى الأستاذ ماكريديس منذ الجلسة الأولى بعد أن ترك لأعضاء المؤتمر منشورا فى صورة خطاب موجه الى أعضاء المؤتمر بأن يقاطعوا المؤتمر لان اسرائيل غير ممثلة فيه . وقد راعى الأستاذ ماكريديس أن يوزع منشوره على زملائه من جامعات أمريكا وأوروبا وحدهم من دون أساتذة البلاد العربية وأساتذة اليونان طبعا . فلم يحفل بندائه أحد من زملائه وتركوه ينسحب وحده . وهكذا انتهت هذه الفقاعة بسلام . وقد سلمنى صديقى الأستاذ مالكولم كير الأستاذ بجامعة كاليفورنيا نسخته من هذا النداء فأرسلتها بدورى إلى الأخ الكريم يحيى عبد القادر سفير مصر فى اليونان ليطلع على ما جرى فى المؤتمر . وقد وجدت الأساتذة الأمريكيين مالكولم كير وسبيروس فريونيس وجون ووتربرى ، وكلهم من أصدقاء العالم العربى ، شديدى الاستنكار لمسلك زميلهم الأستاذ ماكريدس ، وقد اتهموه بمحاولة نسف المؤتمر .

غير هذا لم يحدث شىء ذو بال فى هذا المؤتمر أو فى هذه الندوة ، ولم تكن فيه متفجرات فكرية أو سياسية ومع ذلك فقد كانت هناك فى الكواليس بعض التساؤلات حول مبررات اقدام اليونان على انشاء مركز لدراسات البحر المتوسط يضم داخل اهتماماته الدول العربية التى لا تطل على البحر المتوسط كالسعودية والعراق والكويت .

• • •

وارتجل بعض الأعضاء فكرة تقول أن اليونان تطمع فى معونات من الدول البترولية . وارتجل اعضاء آخرون فكرة تقول بأن اليونان تسعى لتنمية حجم التبادل التجارى والاستثمارات مع الدول العربية . وارتجل فريق ثالث فكرة تقول بأن اليونان تسعى سياسيا الى التأييد العربى فى محنتها مع تركيا الخاصة بمشكلة قبرص وما قد يستجد من مشاكل فمن المعروف أن جزيرة رودس نفسها التى انعقدت فيها أول ندوة ، وهى على مرمى المدفعية من ساحل تركيا (١٢ كيلومترا فى أقرب نقطة) ، ومعها جزر الدوديكانيز (أى الجزر الاثنا عشر) فيها أقليات تركية ولها روابط تاريخية وثقافية تركية واضحة و قد كانت حتى بداية القرن العشرين تابعة لتركيا ، وقد تستجد فيها أوضاع شبيهة بالوضع الذى استجد فى قبرص ، فاليونان أذن بحاجة الى أزر عربى فى مواجهة أى توسع تركى مستقبل .. كل هذه الأمور فى

نظرى أمور مشروعة .

ولكن هناك رأيا رابعا طرح أيضا فى كواليس الندوة : اذا كان القصد مجرد تقوية الروابط الثقافية أو الاقتصادية أو السياسية بين اليونان والبلاد العربية ، ففيم تخصيص جلسة لمناقشة « الاهمية الاستراتيجية للبحر الأبيض المتوسط » ؟

ان الكلام فى هذا الموضوع معناه البحث فى « أمن » البحر الأبيض المتوسط . والبحث فى الأمن معناه البحث فى صور الدفاع المشترك عن البحر المتوسط والحديث فى الدفاع المشترك يؤدى بالضرورة الى الحديث فى الاحلاف العسكرية ، أو صور منها .

وحتى لو افترضنا ان البحر المتوسط بحيرة يجب اغلاقها ضد الطامعين فيها بنوع من التعاضد الدفاعى ، فكل كلام فى هذا الموضوع شديد الخطورة بالنسبة للدول العربية بالذات لان عديدا من دول المتوسط أعضاء فى حلف الأطلنطى : تركيا واليونان وايطاليا وفرنسا وأسبانيا أى أكثر دول شمال المتوسط . وبهذا يكون كل تنسيق للدفاع عن المتوسط تشارك فيه الدول العربية معناه ربط الدول العربية بطريق غير مباشر بحلف الأطلنطى ، وهو أمر غير مشروع ، لأن الدول العربية المطلة على البحر المتوسط حتى الآن تراعى الحياد « الرسمى » ، بين الكتلتين ، حتى فى أوج تعاونها مع الاتحاد السوفيتى أو مع أمريكا . ولاأظن دول شمال المتوسط قادرة أو راغبة فى الانسحاب من حلف الأطلنطى لتكتفى بهذا الحلف الاقليمى ، ولو أنها فعلت ذلك لما كان هناك بأس من قيام مثل هذا الحلف الجديد فى وجه الطامعين ، كل الطامعين .

لحسن الحظ أنه رغم مناقشة الأهمية الاستراتيجية للبحر الأبيض المتوسط لم ترد كلمة واحدة فى هذا الاتجاه .. والمهم أن لاترد حاضرا أو مستقبلا .. الحذر واجب ، لأن تعدد مراكز دراسات البحر المتوسط على النحو الذى بينت ، اذا لم تكن هذه المراكز مستقلة تماما فى أرادتها القومية ، يمكن أن يجر الى هذا النمط من التفكير .

وقد كان حريا بهذا المركز اليونانى الجديد أن يدعو مشاركين من يوجوسلافيا والبانيا ، وهما ليستا عضوين فى حلف وارسو، ومن بقية الدول العربية المتوسطية ، حتى يكتمل الاحساس بأن أبناء الحوض المتوسط لاينتمون لغير هذا الحوض العظيم ، حوض الحضارات القديمة .. وبعد اليس هذا يؤيد أن نفكر منذ الآن فى وجوب انشاء مركز مصرى لدراسات البحر الأبيض المتوسط يرصد هده الاتجاهات ويتعاون مع غيره من مراكز المتوسط الأوربية فى تعميق كافة الروابط المشروعة من ثقافية واقتصادية وسياسية ويتصدى لكل مايمكن أن يقحم دول المتوسط فى ذلك الصراع الرهيب بين الكتلتين العظميين ؟

● ● ●

فلنقل ان مؤتمر رودس كان بمثابة حفلة تعارف بين المهتمين بشئون البحر المتوسط . وقد اضفى

جو هذه الجزيرة السياحية على المؤتمر جوا من الاسترخاء .. فخيل الينا اننا فى مصيف لثلاثة أيام وليس فى طاحونة عمل شاق كما يحدث عادة فى المؤتمرات .. وهيأ لنا عمدة الجزيرة هذا الجو فخرجوا بنا لنشاهد الاثار اليونانية القديمة والاثار الرومانية والاثار البيزنطية ، وآثار فرسان القديس يوحنا الذين احتلوا رودس بين ١٣٠٦ و ١٥٢٢ عام سقوطها فى يد الاتراك العثمانيين . ومن قبلهم أثناء الحروب الصليبية .. مر برودس ملك فرنسا فيليب أوجيست فى عام ١١٨٠ ، وملك انجلترا ريتشارد قلب الأسد فى عام ١١٦١ .. وأيام البطالسة تحالفت رودس مع مصر لصد الغزو السورى على الجزيرة ونجحت فى ذلك وقد احتل الفرس رودس لفترة وجيزة عام ٦٢٠ ميلادية ثم احتلها العرب عام ٦٦٣ ميلادية .. وقد ظلت رودس تحت حكم الاتراك بين ١٥٢٢ و١٩١٢ ، حين احتلها الايطاليون مع بقية جزر الدوديكانيز حتى عام ١٩٤٥ ، حين دخلتها جيوش الحفاء .. ولم تعد رودس الى اليونان الا مؤخرا ، منذ عام ١٩٤٨ ، ومعها بقية الجزر الاثنتى عشرة [الدوديكانيز] .

● ● ●

وتعداد جزيرة رودس ٦٥٠٠٠ نسمة نحو خمسهم من الاتراك .. ودخلها الرئيسى من السياحة ، وقد بلغ دخلها من السياحة فى العام الماضى ١٥٠ مليون دولار ، رغم أنه ليس فيها شارع الهرم وهو مساو لما حققته مصر كلها من السياحة فى العام الماضى بحسب تقارير ورارة السياحة المصرية (وزارة السياحة لاتذكر لنا كم دولارا ينفق السائحون المصريون فى الخارج) .. كل ما فى رودس بلاجات وآثار .. أما ثرواتها القومية فهى محصورة فى الزيتون والصاعات اليدوية ! (بهذه المناسبة بلغ دخل أسبانيا من السياحة فى العام الماضى ثلاثة آلاف مليون دولار) .

وبعد انتهاء ندوة رودس عدت الى أثينا مع الدكتور مصطفى بدوى أستاذ الأدب العربى بجامعة أكسفورد ، والدكتور محمود صقر أستاذ اليونانيات بجامعة القاهرة .. وجددنا صداقتنا مع أحجار الأكروبول ، فهما مثلى ممن يكلمون الأحجار ويصغون الى ماتقول . ثم خصصنا يوما لزيارة معبد دلف ، المقر الرئيسى لعبادة أبولو ، رب الشمس والعرافة والشعر الغنائى والزراعة والرياضة ، حيث كانت عرافة دلف الشهيرة التى كان يحج اليها اليونان من كل فج ليستخيروها فى عظائم الأمور ، فتقرأ لهم الغيب المقدر على الانسان بكلام مبهم يشبه الاحاجى .. وفى الطريق الى دلف ، مررنا بطيبة ، فلم نجد فيها أثرا لاوديب وجوكاستا ولا للوحش أبى الهول الرابض فى مدخل المدينة يستوقف كل داخل ويطرح عليه أحاجيه الغريبة ، ويدمره ان عجز عن الاجابة ، وانما وجدنا مدينة صغيرة حديثة وادعة . حتى ملتقى الطرق الثلاثة التى التقى فيها أوديب بأبيه الملك لايوس فى موكبه وقتله دون أن يعرف هويته ، بحثنا عنه ولم نهتد إليه .. وفى مرتقى جبل دلف توقفنا عند ينبوع كاستاليا المقدس بين الصخور وشربنا من مائه البللورى ، ولكننا لم نتوضأ كما كان سقراط يتوضأ كلما ارتقى الى معبد أبولو فى مدارج الجبل.. وقبل أن نسموا الى معبد دلف مررنا بالمحاريب الكثيرة التى بنتها مدن اليونان لهذا الاله ، تقربا منه وضراعة الية لنصرها فى السلم والحرب .. الطريق الصخرى المتعرج ، المعبد ، فى الجبل يصعد الى السماء .. ولا أحد يصل معبد أبولو حتى يمر على خزانة النذور ،

حيث كان كهنة أبولو لاشك واقفين بالمرصاد لكل صاعد للصلاة أو لاستخارة عرافة دلف الشهيرة .. ثم المعبد الجميل الذى بقى منه نصف أعمدته وجدرانه وأرضيته الحجرية .. وفوق المعبد هضبة فيها المسرح العظيم الذى يتسع لالاف المشاهدين .. كأنما اليونان تقول : لا فن الا بعد صلاة لاله الفنون وتطهير للنفوس حتى تدحل حرم الفن فى صفاء نورانى ، أو لعل اليونان أرادت أن تقول : عبادة الفن أقرب الى السماء من عبادة الدين ، لأن الفن هو خلاصة الدين .. وفوق هضبة المسرح هضبة أرقى فى قمة الجبل ، هى أستاد المباريات الرياضية .. آلاف المقاعد الحجرية منحوتة فى مدارج الجبل كالمسرح تماما فى هيئة نصف دائرة أو مايسمى حدوة الحصان .. كأنما اليونان كانت تريد أن تقول : بالرياضة يبلغ الانسان مساكن الآلهة .. ماكان أعجب هؤلاء القوم .. كل شىء كان عندهم مشرقا وناصعا وجميلا ،أم ترى هى الصدفة البحتة فى تكوين جبل دلف هى التى حددت لكل شىء مكانه ؟

ما أجمل أن تزور شواهد الماضى فى صحبة أستاذ عليم بحضارة القدماء .. وأستاذ اليونانيات محمود صقر لم يتوقف لحظة عن الكلام : يربط الشعر بالدين بالفكر بالتاريخ بالعادات اليومية .. ونحن نصغى ونتخيل ونتمثل ونجسد الكلمات ، فاذا ماقرأنا من كتب تجسدت أمامنا حقائق تنبض بالحياة .

• • •

وخصصنا اليوم التالى لزيارة أرجوس حيث قبر أجا ممنون ومسرح ابيداوروس الشهير ، وبه ثلاثة عشر ألف مقعد حجرى منحوت فى مدارج الجبل على هيئة حدوة الحصان .. وهو معجزة من معجزات « الأكوستيك » ، أى علم الصوت ، فعلى أرضية المسرح فى أسفل الجبل الشاهق المتدرج المحيط بنا من ثلاثة أرباع الدائرة ، وقفت المرشدة السياحية تعرض علينا معجزة الزمان فى الأكوستيك .. اشعلت عود ثقاب فاذا مئات السياح المتناثرين بين أعلى التياترو فى قمة الجبل ووسطه وسفحه ، وفى مدار الدائرة فى كل مكان ، يسمعون صوت اشتعال الكبريت بنفس الدرجة من الوضوح .. ثم مزقت المرشدة ورقة فسمعت خشخشة التمزيق فى كل نقطة بنفس الدرجة من الوضوح .. ثم جربت الصوت الانسانى فشهقت فسمع شهيقها وزفيرها فى كل مكان .

وكانت لى فى أرجوس ذكريات خاصة لأنى عايشتها فى الخيال أعواما حين ترجمت ثلاثية اسخيلوس « أجا ممنون » و « حاملات القرابين » و « الصافحات » منذ اثنى عشر عاما .. ففى هذا القصر الملكى و القلعة الملكية ، حيث كان يحكم ملوك « ميكيناى » أو « ميسيناى » ، أقدم حاضرة على أرض اليونان (١٦٠٠ ــ ١٣٠٠ ق .م) بعد حضارة مينوس فى جزيرة كريت ، كان يقيم الملك أجا ممنون وأخوه الملك مينلاوس فى حاضرة أرجوس ذات الصولجان المزدوج .. وهنا نزل باريس الجميل ابن بريام ملك طرواده فى تركيا ضيفا على ميلاوس زوج هيلانه الشهيرة واختطفها أو فر بها عائدا الى بلاده ، فاجتمعت كلمة قبائل اليونان على الثأر من طروادة والتفوا حول البطل أجا ممنون ليقودهم فى تلك الحرب الضروس التى دامت عشر سنوات ، وانتهت بتدمير طروادة ، ولكن بعد أن نزف اليونان دم القلب وتبعثرت أشلاء أبطالهم على البطاح والسهول .. والى هذا القصر الملكى الشامخ القائم على قمة الجبل الشامخ ، عاد الفاتح أجا ممنون بعد

عشر سنوات من الجلاد ليجد زوجته الخائنة كليتمنسترا قد اتخذت ايجيست عشيقا أثناء غيابه ، وفى ليلة عودة القائد المنصور أعدت له زوجته الخائنة حمام الدم فأجهزت عليه مع عشيقها فى الحمام .. وهكذا بدأت هذه المأساة الخالدة .

وجست خلال القصر الملعون وأنا أتصور فيه كل ما قد جرى ، وأكاد أرى الحراس على الأسوار فى قمة الجبل يرقبون اشتعال المتشاعل فى قمم الجبال المجاورة ، معلنة سقوط طروادة .. فقد كان هذا سلاح الاشارة عند اليونان القديمة .. متشعل يرسل الاشارة لمشعل على قمم الجبال بطول البلاد وعرضها . ووقفت أمام قبر أجا ممنون الرهيب ، ورأيت الفتى أوريست س أخا ممنون وقد عاد من منفاه والتقى بأخته اليكترا وهى تصب النبيذ قربانا على قبر أبيها فعرف منها كل ما قد كان ، وعاهدها على الفتك بأمه الخائنة فلما أجهز عليها أصابته اللوثة وحاصرته االفوريات ربات الانتقام وحارت فيه عدالة الأرض والسماء ، ولم ينج من ربانية الجحيم حتى أدركه اللطف الالهى ، متمثلا فى صورة الربة أثينا بنت عقل زيوس رب الارباب .

• • •

وهكذا يقف الانسان لحظات على مشارف الأبدية .. وتأملت معمار قبر أجا ممنون فلم أجد فيه شيئا من رشاقة اليونان ولا من صحوهم الفكرى والنفسى ولكن وجدت فيه شموخا من شموخ الآثار المصرية ، وأحجارا رازحة ، أطنانها كأطنان أحجار الهرم الأكبر .. حتى قبته تبدو وكأنها هرم مخروطى التكوين .. ترى هل حمل الأخائيون ، وهم قوم أجا ممنون (الاكواواشى كما كان المصريون يسمونهم) ذكريات من عمارة مصر القديمة وشعائر الدفن بها أيام مناوشاتهم مع المصريين أيام الدولة الحديثة ؟ .. ان عمارة مصر القديمة لم تعرف القباب وانما أخذت القباب من بيزنطة .. ترى هل القباب البيزنطية أهرام بلا أضلاع ... ؟ .

الفصل الثانى

صراع الأضداد[1]

تكلمت فى ندوة رودس عن ثقافة البحر الأبيض المتوسط أو على الأصح عن ثقافاته ، فرغم مايبدو من انسجام عام فى ثقافات دول البحر المتوسط فلا مناص من الاعتراف بما بين هذه الثقافات من وجوه اختلاف . وما يقال عن الثقافة يقال عن الحضارة أيضا .

وقد كانت النظرية العامة التى طرحتها على أعضاء الندوة هى أن ثقافات البحر المتوسط وحضاراته كانت دائما منذ فجر التاريخ تحكمها دورة جدلية تقوم على ظهور الحضارة ثم ظهور نقيضها ، ومن صراع النقائض أو الاضداد يحدث تداخل الأضداد ويخرج مركب جديد أكثر خصوبة امتزجت فيه جوهريات الحضارات المتصارعة ثم المتصالحة المتداخلة . وقلما وجدنا فى ثقافات البحر المتوسط وحضاراته حالة تجتاح فيها ثقافة أو حضارة أخرى تبتلعها وتنسخها نسخا وتمحوها تماما من الوجود. ذلك لأن كل طرف من أطراف الصراع كان دائما يملك عناصر الحيوية والخلق فى باطنه مهما ظهرت عليه أعراض الانحلال من جهة، أو الاغتصاب السافر الساذج من جهة أخرى

فمنذ فجر التاريخ كان هناك صراع خلاق بين شاطىء المتوسط الجنوبى وشاطىء المتوسط الشمالى ، وبين شرق المتوسط وغربه ، وكان هذا الصراع خلاقا لأنه كان يبدأ دائما بالمواجهة ثم ينتهى باللقاء والتصالح والتداخل وظهور نوع أرقى من الثقافة والحضارة .

فمنذ عصر الدولة القديمة فى الألف الثالثة قبل الميلاد واجهت اليونان حضارة مصر القديمة ، وكانت نقطة المواجهة فى جزيرة كريت ، ونشأت من هذه المواجهة حضارة مينوس التى كان مركزها مدينة كنوسوس حاضرة كريت .

---

(١) « الأهرام » ١٩٧٧/١١/٨ .

وقد كان اسم مينوس يتردد فى ملاحم هوميروس التى تروى قصة حرب طروادة حول ١٣٠٠ ق .م . وكان العلماء يحارون فى أمر مينوس هذا الذى تحدث عنه هوميروس ، ولا يدرون ان كان أسطورة من الأساطير أم شخصية تاريخية ، حتى جاء السير آرثر ايفانز وكشف نحو عام ١٩٠٠ عن قصره الملكى فى مدينة كنوسوس وعن مدينة كاملة منقرضة كانت زاهرة فى الألف الثالثة قبل الميلاد . ومن دراسة آثار معمارها وجباناتها وشعائر الدفن وطقوس العبادات فيها وتماثيلها وصناعاتها اليدوية اكتشف أن حضارة مينوس هذه كانت متأثرة أبلغ التأثر بحضارة مصر القديمة منذ بداية عصر الأسرات وموازية لها فى القدم . وما يقال فى حضارة كريت يقال أيضا فى حضارة فينيقيا ببر الشام القديم .

وفى الألف الثانية قبل الميلاد كانت المواجهة الثانية بين مصر واليونان . فنحن نقرأ فى نقوش الرعامسة أنهم سحقوا غزوات « الأكواواشى » ، وهم أقوام بحرية اصطلح العلماء على الظن بأنهم الاخائيون الذين قادوا اليونان من أرجوس والبلوبونيز فى حرب طروادة . وها هو ذا معمار حضارتهم ، حضارة ميكيناى التى حدثنا عنها نيلسون وغيره ، يدل على تأثرهم بمعمار مصر القديمة ، فعلى بوابة قصرهم الملكى يشمخ التاج المزدوج وكأنه اقتباس من تاج فرعون المزدوج ، جامع صولجان الوجه القبلى والوجه البحرى . وها هو ذا معمار قبر عظيمهم أجاممنون يعلوه هرم كالقرطاس بغير أضلاع كان بداية كل القباب . ومن طورسينا انتقل قوم « الترشو » الى ايطاليا قبل انتقال الرومان اليها ونقلوا معهم اليها فن الكتابة « الاتروسكية » السابقة على الكتابة اللاتينية . فما هؤلاء « الترشو » أبناء طور سيناء ، غير الاتروسكيين فى عرف العلماء . وفى طورسيناء كان ذلك المعمل الأول الذى تحولت فيه الأبجدية البكتوجرافية (التصويرية) المأثورة عن الهيروغلفية الى أبجدية صوتية بالمعنى الحديث منذ نحو ١٨٠٠ ق .م . ومنها انتقلت الى فينيقيا واليونان وايطاليا وبقية أرجاء العالم القديم ، كل شعب يهذبها بحسب مخارج أصواته وعاداته فى الرسم والتعبير .

وفى الألف الثانية ق .م . حدثت تلك المواجهة الكبرى بين اليونان وطروادة ، وسواء أكانت حرب طروادة تعبيرا عن توسع اليونان فى الأناضول أو تعبيرا عن عدوان الأناضول على اليونان فالنتيجة كانت واحدة . بعد تصارع الأضداد حدث تداخل الأضداد ، وهو الملاحم الهومرية وما خرج عنها من درامات خالدة هى قوام الأدب اليونانى كله ، حتى أفل نجم اليونان . شىء لايمحى بين اليونان وتركيا . وكلما تجدد التوسع تجدد صراع الاضداد ثم تجدد تداخل الاضداد . فما عصر الامبراطورية البيزنطية الا عصر غلبة اليونان على الاتراك الطروادين ، وما عصر الامبراطورية العثمانية الا عصر غلبة الاتراك الطرواديين على اليونان .

ونحن فى مصر كنا دائما الطرف الثالث فى هذا الصراع ، فما تاريخ المواجهات الكبرى بين المناحتة والرعامسة فى طرف ، وبين « الخاتى » أو الحيثيين فى الطرف الآخر ، سواء على أرض الشام أو بلاد النهرين ، الا وجه من وجوه ذلك الصراع العظم بين مصر والأناضول ، ذلك الصراع الذى تعدد أيام الاشوريين ثم أيام البيزنطيين ثم أيام الأتراك « الالتمان » أى الفرسان المعروفين بالعثمانيين . وسواء أكان اسم حاكم مصر امنحتب الثالث أو رمسيس الثانى أو ابسماتيك أو ابن طولون أو طومان بك أو على بك الكبير أو

محمد على .. فالنتيجة واحدة فى جميع الأحوال . هناك طروادة (بلاد الطورانيين) أو بيزنطة أو استانبول فى مواجهة مصر ، هذه لها العلبة آنا وتلك لها الغلبة آنا . وصراع الاضداد كان ينتهى أحيانا بتداخل الاضداد فيظهر مركب الموضوع بعد انتهاء الصراع .

وفى العالم القديم حاول امسحتب الرابع (احناتون) أن يقيم السلام المصرى فى الشرق القديم بتوحيد الدين وبدين التوحيد بدلا من شوكة السلاح المصرى ، ولكن العسكرية المصرية خذلته بالحق أو بالباطل . ومضى اخناتون وبقيت عبادة آتون أو أدونيس فى الشرق القديم كله ومعها جنة عدن . وبالمثل كان رمسيس الثانى صادقا أو كاذبا ، يلقب نفسه فى آثار ميت رهنة [منفيس] بلقب « حبيب أنات » الهة « الاناضول » تقربا من الحيثيين والفينيقيين ليقبلوا حكمه كما كان الاسكندر الأكبر فيما بعد يوهم المصريين بأنه حبيب آمون ليقبلوا حكمه .

وقارىء السير جيمس فريزر سواء فى « العصن الدهبى » أو « الفولكور فى التوراة » ، يستطيع أن يرى كيف أن عبادة الخصب المتجسدة فى الثالوث المصرى أوزيريس وأيزيس وحوريس ، أو الاله المعذب والأم العذراء ، والطفل الالهى أو ـــ الابن المخلص ، عدت تراثا مشاعا فى العالم القديم كله بسبب تداخل الثقافات بعد صراع الثقافات منذ فجر التاريخ حتى ظهور أديان التوحيد . وسواء سميته أوزيريس أو تموز أو أدونيس أو أتيس أو ديونيزوس الخ .. فالاله المعذب واحد فى كل مكان ، وهو الاله الذى مزق وبثرت اشلاؤه ودفن كما تدفن البدور ثم قام من بين الأموات . وكل ماهناك من فرق أنه كان روح القمح فى مصر بينما كان روح الكرم فى اليونان بحسب زراعة البلاد ، وقد بقى منهما رمز الخبز والنبيد . وسواء أكان اسمها ايزيس أو عشتروت أو أفروديت أو ديميتر صاحبة الأسرار الالهية أم مايا أو هرميز رسول الالهة الذى تكلم فى المهد صبيا بحسب مايقول هوميروس أو أيو البقرة المطاردة الهائمة بولدها الموعود على ضفاف النيل : فالأم العدراء هى الأم العدراء فى كل مكان . كذلك فالطفل الالهى هو الطفل الالهى سواء سميته حوريس أو هرميز أو هرقل ، الخ .. تراث عظيم مشترك فى كل العالم القديم ، من قصة الخلق الى قصة الطوفان ، ومن قصة الموت الى قصة البعث ، ومن قصة العصيان الأول الى رموز الخير والشر ومن قصة الغواية وسقوط الانسان الى قصة الثواب والعقاب والحساب الأخير ، والارتفاع الى مصاف الالهة . الأرض تبحث عن السماء والسماء تبحث عن الأرض والحوار بينهما لم ينقطع أبدا .

وفى قمة ضعف مصر السياسى ، وفى قمة مجد أثينا ، كان اليونان يتعلمون فى مصر ويجلسون الى كهنة جامعة عين شمس (هليوبوليس) أو « أون » كما كان يسميها المصريون . علوم وأفكار سلمها فيثاغورس الى سقراط وسلمها سقراط الى أفلاطون . ومنذ ذلك اليوم لم يعد الفكر اليونانى كما كان من قبل. كانت ديانة اليونان ، على الأقل منذ هسيود فى القرن الثامن قومية تؤسس نظرية الخلق على أن العقل متمثلا فى شخص زيوس كبير الالهة تطور متأخر فى الكون أو الطبيعة فقد سبقه أورانوس ثم كرونوس اللذان فقد كل منهما عرشه على الوجود لأنه كان يعتمد على القوة الباطشة فحسب وهذا بمثابة قولنا أن الفكر تطور متأخر من المادة . وهذا ماتعلمه اليونان من المصريين : أن الفكر سابق على المادة وأن الله سابق على الكون وأن

العقل الكامل هو مصدر الوجود . وبهذا تجاورت فى الفكر اليونانى مدرستان عظيمتان هما مدرسة أفلاطون ومدرسة أرسطو وحدث ذلك الشرخ العميق فى الفكر الأوربى حتى يومنا هذا ، ومن بعده فى الفكر العربى منذ زمن المعتزلة الى الآن .

وبعد أن أفل نجم أثينا سطع نجم الاسكندرية أيام البطالسة وحتى بيزنطة فى ٣٢٤ م فى جنوب البحر المتوسط كما سطع نجم أنطاكية فى شرقه . فماذا حدث ؟ ظهرت فى الاسكندرية مدرسة دينية فلسفية أدبية علمية تاريخية فنية ، هى مزيج غريب من العقل اليونانى والعقل المصرى ، لم تعد تميز فيها من المصرى ومن اليونانى ، ان قلت أنها يونانية صدقت وأن قلت أنها مصرية صدقت ، ولعل خير رمز لها كان حجر رشيد الذى كان مدونا بهيروغليفية البلاد وبديموطيقيتها (لغتها الشعبية) وباليونانية التى كانت لغة الثقافة .

وظهرت ديانة مختلطة زاوجت بين آلهة مصر وآلهة اليونان . واختلط الفكر الفلسفى بالفكر الدينى فظهرت ديانة الهرامزة نسبة الى هرميز رسول الآلهة وكاتبها الذى اتخذ أيضا اسم الالهة تحوت أو توت كاتب الالهة فى ديانة مصر القديمة . وكان هذا دين الحكماء وصفوة المثقفين لأنه صفى الوثنية القديمة من أكثر أساطيرها وركز على جوهر ما فى الدين من حكمة . كما ظهرت أيضا ديانة « الغنوص » وهى حرفيا ديانة المعرفة أو ديانة « الواصلين » أو « العارفين بالله » وهى أيضا ديانة النساك المثقفين من المصريين واليونان الذين اعتكفوا فى أديرة الصحراء كالهرامزة . وحتى بعد ظهور المسيحية وانتشارها فى مصر ودخول الفقراء والبسطاء والمعذبين فى الأرض فيها أفواجا لأنها كانت تذكرهم بعبادة اله الخصب المعذب أوزيريس ، ابتكر المثقفون لنفسهم دينا كان خليطا من المسيحية والافلاطونية ، دينا عرف فى تاريخ الأديان والفلسفات بالمسيحية الأفلاطونية ، امتزجت فيه العقيدة الدينية بالفكر الفلسفى ، وكان أقطابه أمثال نومينوس وزوسيموس ويامبليكوس : مصريين بعقل يونانى أو يونانيين بعقل مصرى ، ففى ذلك العصر لم تكن تميز من المصرى ومن اليونانى . ومثلهم أجيال الأدباء والعلماء مثل أبولونيوس الرودى واريستارخوس وثيوفراست وثيوبومب ومانيتون وجوزيفوس وأوسيبيوس وبطليموس الجغرافى ، حتى شاعرنا الصعيدى الكبير نونوس الذى نظم « ملحمة ديونيزوس » باليونانية فى القرن الخامس الميلادى .

وفى الاسكندرية أيضا ظهرت الأفلاطونية الحديثة : ظهر أفلوطين وبورفيريوس الذى كانت العرب تسميه فرفريوس . لقد كانت الاسكندرية هى المعمل الكبير الذى كانت تخرج منه الاجتهادات الدينية والفلسفية فضلا عن العلوم والآداب حتى نهاية الوثنيات الأولى .

فلما انتشرت المسيحية كانت الاسكندرية أيضا هى المعمل الذى خرج منه الفكر الدينى الذى تأسست عليه مبادىء الكنيسة الأرثوذكسية سواء فى مصر أو فى اليونان أو فى بر الشام . وفى الوقت الذى كان الرومان الشرقيون يؤسسون فيه الامبراطورية الرومانية الشرقية (بيزنطة) كان آباء الكنيسة الشرقية بين الاسكندرية وانطاكية ، ولا سيما الاسكندرية ، يؤسسون فيه دعائم اللاهوت الأرثوذكسى ويكتبون فيه الرسائل ويجمعون فيه المجامع ويشنون معارك لاهوتية ضد فلاسفة الوثنية من جهة وضد آباء الكنيسة الرومانية الغربية (الكاثوليكية) من جهة أخرى وضد بعضهم بعضا من جهة ثالثة . كان هناك كيرلس وأثناسيوس

وديوسكوروس وأوريجين وكلمنت الاسكندرى وأريوس وغيرهم من الرهبان المجتهدين داخل اطار اللاهوت المسيحى وخارج ذلك الاطار ، وكان أكثرهم من المصريين أو المتمصرين ، وكانت الاسكندرية هى عقل العالم اليونانى أيام بيزنطة كما كانت الاسكندرية هى عقل العالم اليونانى أيام البطالمة .

وما حدث للفكر المسيحى الشرق (الأرثوذوكسية) حدث أيضا للفكر المسيحى الغربى (الكاثوليكية) . فبينما كان الرومان مشغولين بالحرب وتوطيد أركان الامبراطورية الرومانية الغربية ، ثم فيما بعد بصد غزوات برابرة الشمال كالقوط والهون والفندال فى أوروبا ومن بعد على أسوار روما نفسها بين ٣٠٠ و ٥٠٠ ميلادية ، كان مفكرو شمال افريقيا اللاتينية الثقافة يصوغون للرومان وأمصارهم الغربية فكرهم الدينى الوثنى الراق ثم فكرهم الدينى المسيحى الكاثوليكى كان هناك أولا حكماء ليبيا وقرطاجة من أمثال بويثيوس أو بوييس ومكروبيوس وشيبيو الأفريقى (الأصغر) فى نهاية العصر الوثنى يحولون الوثنية الرومانية الى ينابيع للحكمة الرواقية وللحكمة بصفة عامة . ثم جاء آباء الكنيسة الغربية ، وكان أكثرهم من شمال أفريقيا لاتينيى الثقافة وفعلوا بالفكر المسيحى مافعله آباء الكنيسة الشرقية الهللينيو الثقافة بالفكر المسيحى فى الاسكندرية وأنطاكية فى المشرق . أسس هؤلاء اللاهوت الكاثوليكى والكنيسة الكاثوليكية كما أسس أولئك اللاهوت الأورثوذكسى والكنيسة الأورثوذكسية . فمن شمال أفريقيا جاء الدعاة ترتوليان ولاكتانس وفوجانس ، ومن شمال أفريقيا جاء القديس أوغسطين والقديس جيروم والمؤرخ الكبير أوروسيوس الذى عرفته العرب باسم هرشيوش . ومن يقرأ ابن خلدون يعرف أن العالم الاسلامى لم يكن فقط مطلعا على فكر سقراط وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين وفرفريوس وجوزيفوس وأوسابيوس فى المشرق الهللينى ، وانما كان أيضا مطلعا على فكر مفكرى المغرب اللاتينى وأكثر هؤلاء وأولئك مذكورون بأسمائهم فى ابن خلدون .

وهكذا نرى أنه منذ أقدم العصور كانت المواجهات المستمرة بين شمال البحر المتوسط وجنوبه تنتهى بعد تصارع الاضداد الى تداخل الاضداد ، وهكذا من الموضوع ونقيض الموضوع كان يظهر مركب الموضوع الذى به تتم حلقة فى تلك السلسلة الجدلية التى هى تاريخ حضارة البحر المتوسط ، بل وتاريخ الحضارة الانسانية كلها ، ثم تبدأ حلقة جديدة من الصراع ثم التداخل والمصالحة التى بها تظهر الحضارة المركبة الجديدة التى تتضمن داخل احشائها وفى قسماتها خير ما فى الحضارتين المتواجهتين المتصارعتين . وحيث تريد حضارة أن تبيد حضارة لن يكون هناك حوار ولا مصالحة ولا حضارة أرقى تخرج من تداخل الحضارتين المتصارعتين ، وانما يكون هناك عقم وانفراد بالوجود مرادف للانتحار ، انتحار الحضارة السائدة .

وهذا ما أصاب بيزنطة وروما بل وفارس الساسانية أيضا قبيل ظهور الاسلام فى القرن السابع الميلادى . الظلم والعقم والحرص على الانفراد بالوجود كانت جميعا سمات بيزنطة وروما وفارس الساسانية ، والاسلام فى وجهه السياسى والاجتماعى ، بل وفى بعض وجوهه الأخلاقية والميتافيزيقية أيضا ، لم يكن الا ثورة على العقم والظلم والرغبة فى الانفراد بالوجود التى أصابت وثنية العرب ومسيحية بيزنطة وروما وزرادشتية فارس أو مانويتها أى مجوسيتها ، حين تحولت هذه الديانات على الأقل فى الأمصار الى أشكال بلا مضمون

وعمقت الفجوة بين الفكر والحياة ، وهو مانسميه بالانحلال . ولو لم يكن الأمر كذلك لما استطاعت الثورة العربية عند ظهور الاسلام أن تجتاح وثنية العرب ومجوسية الفرس ولاهوت بيزنطة وروما من الخليج الى المحيط .

الفصل الثالث

حوار الهلال والصليب[1]

كان ظهور الاسلام وانشاء الامبراطورية العربية مواجهة حديدة فى سلسلة المواجهات التاريخية والثقافية بين جنوب البحر المتوسط وشرقه من جهة وشمال البحر المتوسط وغربه فى الجهة المضادة . وقد كان هناك وجه شبه بين انتهاء الامبراطورية الرومانية (رسميا فى ٤٧٦ ميلادية ولكن فعليا فى ٤١٦ ميلادية بسقوط روما فى يد القوط الغربيين) . وانتهاء الامبراطورية العربية (رسميا فى ١٢٥٨ ميلادية بسقوط بغداد فى يد التتار وفعليا فى ٨٣٣ ميلادية بانطواء عصر المأمون واستيلاء الفرس والديلم والترك على الخلافة وتأسيس دولة بنى بويه فى ٩٤٥ ميلادية) .

فحين دخلت الحضارة الرومانية فى ذمة التاريخ لم يكن هناك مناص من بروز فكرة الحضارة المسيحية الكاثوليكية فى أوربا خلال الألف سنة التالية لسقوط روما . وبالمثل حين دخلت الحضارة العربية فى ذمة التاريخ لم يكن هناك مناص من بروز فكرة الحضارة الاسلامية ، خلال الألف سنة التالية لانتهاء الحكم العربى فى بغداد ، فما الطولونية والاخشيدية والفاطمية والسلجوقية والأيوبية والمملوكية البحرية والبرجية والعثمانية الا مراحل متصلة من هذه الحضارة الاسلامية التى تضاءل دور العرب فيها وتعاظم دور الاعاجم .

وخلال هذه الفترة الطويلة لم تنقطع المواجهات والمصالحات بين العالمين المسيحى والاسلامى سواء فى وجههما الامبراطورى . (الرومانى الغربى أو الشرقى والعربى) أو فى وجههما الدينى البحت . وفى كل مرحلة كان ينتهى صراع الاضداد بتداخل الاضداد وبظهور مركب موضوع جديد أو مركبات موضوعات جدد .

---

(١) « الأهرام » ١٩٧٧/١١/١٥ .

ففى العالم العربى ثم فى العالم الاسلامى فى المشرق والمغرب جددت الثقافة العربية نفسها وجدد الفكر الاسلامى والتصوف الاسلامى نفسه بثقافة اليونان وبعلوم اليونان وبفلسفة اليونان ، وكذلك ببعض ما كان نافعا فى ثقافة الهند وفارس واللاتين ، من تاريخ أوروسيوس (نحو ٤٠٠ م) فى سقوط الامبراطورية الرومانية ومن مؤلفات دانتى (١٢٦٥ — ١٣٢١) ومارسيليو دى بادوا فى النظم والمذاهب السياسية وكذلك تواريخ الأفرنج ، كما يتجلى فى أعمال ابن خلدون .

وأنا لن أعيد هنا الكلام عن ابن سينا (٩٨٠ — ١٠٣٧) وابن رشد (١١٢٦ — ١١٩٨) والفارابى والبيرونى وابن الهيثم والرازى وغيرهم وغيرهم .. ولا عن حركات الترجمة فى المشرق العربى وفى المغرب العربى . ولن أعيد الكلام عن فضل العرب على أوروبا فى حفظ التراث اليونانى وفى احياء العلوم الوضعية والعلوم الدقيقة من كل ماهو معروف للخاص والعام — ولكننى سأكتفى بالقول بأن هذه الدورة الحدلية الحضارية بدأت من جديد بالمواجهة وصراع الاضداد وتداخل الاضداد حين بدأت مواجهات الحروب الصليبية [١٠٩٦ — ١٢٩١] فى المشرق العربى وبدأت حروب تحرير أسبانيا فى المغرب العربى (١٢٤٢ — ١٤٩٢) . فمن صراع الاضداد هذا ثم تداخلها حرج مركب الموضوع أولا فى صورة رنيسانس القرن الثانى عشر الأوروبى أو عصر النهضة الأوروبية الأول ثم خرج مركب الموضوع العظيم هذا الذى نسميه الرنيسانس أو عصر النهضة الأوروبية الكبرى ، ومعه حركة الاصلاح الدينى الأوروبى .

نتج عن هذا الصراع الممتد بين العالم المسيحى والعالم الاسلامى أيام الحروب الصليبية أن العالم المسيحى تعرف تعرفا مباشرا على أسس العقيدة الحياة فى المجمعات الاسلامية التى اتصل بها أو حاول ذلك على أقل تقدير .. وبدأت فيه بدايات الاستشراق وأخذ مؤرخو الأفرنج يقارنون بين معتقدات العالم الاسلامى ومعتقدات العالم المسيحى .

ولم يلبث الحال كذلك حتى استقر فى يقين المثقفين الأوروبيين أن المعرفة باللغة العربية أداة من أهم أدوات الثقافة حتى قبل الصحوة والاهتمام باحياء اليونانية بعد سقوط القسطنطينية فى يد العثمانيين فى ١٤٥٣ . وهكذا انشيء أول كرسى للدراسات العربية فى جامعة باريس فى القرن الثالث عشر ، وكان كبار المفكرين الأوروبيين مثل روجر بيكون (١٢١٤ — ١٢٩٤) ، والبرتوس ماجنوس (١٢٠٠ — ١٢٨٠) وريموند لول (١٢٣٥ — ١٣١٥) يقرأون فى العربية تراث فلاسفة العربية وعلمائها ، بل ويقرأون فيها ما كان قد ضاع على أوروبا من تراث اليونان . مثل « سر الأسرار » المنسوب الى أرسطو الذى ترجمه روجر بيكون فى جامعة أكسفورد من العربية الى اللغة اللاتينية .

وقد كانت الكنيسة الكاثوليكية تنظر الى هؤلاء المثقفين الأوروبيين الذين يقرأون ابن رشد وابن سينا وابن باجه وابن ميمون وعشرات وغيرهم من فلاسفة العربية وعلمائها نظرها الى زنادقة يبلبلون الفكر المسيحى بتلك الأفكار المستوردة ، ولكن الفكر والعلم والثقافة انتصرت آخر الأمر بازدهار عصر النهضة الأوروبية الكبرى منذ الكواتروتشنتو (عام ١٤٠٠ فصاعدا) وهى لاتزال معنا إلى اليوم .

أما فى غرب البحر المتوسط فمنذ أن فتح العرب أسبانيا فى ٧١١ ميلادية وأسسوا خلافتهم فى قرطبة

(٧٢٩ — ١٠٣١) ثم مملكتهم فى غرناطة فى القرن الحادى عشر الميلادى واستتب لهم الأمر فى الأندلس حتى بدأ سلطانهم يتقلص درجة درجة فلم يبق لهم الا ملك غرناطة فى منتصف القرن الثالث عشر ثم طردوا منها أخيرا باتحاد فرديناند ملك كاستيل (قشتالة) وايزابيلا ملكة أراجون واستردادهما غرناطة نهائيا من أيدى العرب فى ١٤٩٢ ، ازدهرت الجامعات ومراكز العلم والأدب والفن حينما استقرت الدولة العربية وعدت اللغة العربية هى لغة الثقافة والمثقفين .. وفى تقديرى أن طرد العرب من أسبانيا كان استكمالا للحروب الصليبية فى غرب البحر المتوسط التى شنها العالم المسيحى على العالم الاسلامى فى شرق البحر المتوسط .. وقد فشلت الصليبية فى شرق المتوسط لأنها كانت حربا استعمارية عدوانية استهدفت قهر العرب فى ديارهم وقهر الاسلام فى دياره ، ثم لبعد خطوط مواصلات الصليبيين ، أما الصليبية فقد نجحت فى أسبانيا لأنها كانت حربا تحريرية فقد عجز العرب بسبب طول خطوط مواصلاتهم عن تغيير لغة الاسبان أو تغيير دينهم فاكتفوا بأن أسسوا ارستقراطية أجنبية حاكمة لا تربطها بالشعب الأسبانى إلا روابط السيادة ، بل ارستقراطية تستند فى سيادتها الى عسكرية مغربية ، بالضبط كما فعلت بيزنطة أولا ، ثم الاتراك العثمانيون بعد ذلك فى كنانة مصر ، وكما فعل العرب أنفسهم فى ايران وما وراءها .

وما أن تقلص سلطان العرب فى أسبانيا وأجلوا عنها نهائيا حتى أقامت الكنيسة الكاثوليكية محاكم التفتيش فى كل مكان لتطهير أسبانيا من كل رواسب عربية أو اسلامية ، ولكنها كانت فى حقيقة الأمر تطهيرا لأسبانيا من الثقافة والمثقفين ، وهكذا تشتت فى أرجاء أوروبا ، ولاسيما فى دولها الصغيرة مثل منطقة الالزاس وسويسرا وهولندا ، آلاف مؤلفة من المثقفين الاسبان واليهود الذين قبلوا الثقافة العربية والفكر العربى والعلوم العربية كجزء لايتجزأ من تراثهم العقلى ، فرارا من مطاردات محاكم التفتيش ..

وحمل هؤلاء المثقفون تراثهم العقلى الى أوروبا المسيحية وتجمعوا فى جامعاتها وفى بيئاتها الثقافية ، فعمقوا فى أوروبا الكاثوليكية ذلك القلق العلمى والفكرى والدينى والحضارى الذى جاءوا به من الحضارة العربية والاسلامية فى أسبانيا ، ففتحوا باب الاجتهاد فى كل أمر من أمور الدنيا والدين ، وساهموا فى وضع أسس الرينسانس من جهة وفى وضع أسس حركة الاصلاح الدينى من جهة أخرى . ولم يكن مصادفة أن سرفيتوس (١٥١١ — ١٥٥٣) الداعية للتوحيد المطلق فى المسيحية وزويجلى (١٤٨٤ — ١٥٣١) وكالفن (١٥٠٩ — ١٥٦٤) وهم من أضخم مؤسسى المذاهب البروتستانية أسسوا مذاهبهم فى سويسرا . كذلك لم يكن مصادفة أن التحالف السويسرى وهولندا ، بلاد سبينوزا فيلسوف الوحدانية كانت من أهم مراكز تصدير الهوجونوت والفكر الهوجونوتى . كذلك لم يكن مصادفة أن مقاطعة نافار بفرنسا ، المجاورة لأسبانيا ، كانت أكبر مخزن للفكر الهوجونوتى فى فرنسا الكاثوليكية ، وأن استراسبورج فى الالزاس كانت من أهم مراكز اختمار الفكر الثورى « الانسانى » فى أوروبا فى القرن السادس عشر .

سقوط غرناطة فى الطرف الغربى من البحر المتوسط فى أيدى الأسبان الكاثوليك عام ١٤٩٢ ، مثل سقوط القسطنطينية فى الطرف الشرقى من البحر المتوسط فى أيدى الاتراك العثمانيين عام ١٤٥٣ قبل ذلك بسنوات قليلة ، قد ملأ أوروبا بالعلماء والمثقفين المهاجرين المحافظين على التراث اليونانى والتراث العربى ،

وكلاهما أعطى دفعة عظمى لحركة الريسانس ولحركة الاصلاح الدينى معا . ومن قبلهما صراعات الحروب الهلالية والحروب الصليبية فى الشرق والغرب من حوض البحر الأبيض المتوسط وفى الشمال وفى الجنوب من هذا الحوض العظيم ، حوض الحضارات القديمة ، قد أفضت الى هذا التعارف المتبادل والى هذا التداحل المتبادل بين الحضارات المتصارعة مما نتج عنه ظهور هذا المركب الجديد الذى يعد أساس الحضارة الحديثة ، ألا وهو فلسفة الهيومانزم (المذهب الانسانى) وما جاوره من حركة الاصلاح الدينى الذى تعد البروتستانية والكاثوليكية الحديدة أهم ثمرتين من ثمراته .

ولو أننا أمعنا النظر فيما أخذته حركة الاصلاح الدينى فى العالم المسيحى عن الفكر الاسلامى بطريق مباشر أو غير مباشر ، لوجدنا أن الشيع البروتستانتية على اختلافها قد أخذت بدرجات متفاوتة طائفة من المبادىء الأساسية التى كانت بمثابة ثورة على الفكر الكاثوليكى القديم كما عرفته العصور الوسطى . وهذه هى المبادىء التالية :

١ ـــ التوحيد التجريدى المطلق النافى لكل تجسيد أو صفات أو أسماء حسنى ، كأسماء الثالوث عند المسيحيين ، هذا التوحيد التجريدى المطلق نجده عند المصلح الدينى سرفيتوس الدى أحرقته محاكم التمتيش فى سويسرا . ولكننا نجد درجات منه فى مختلف المذاهب البروتستانتية التى توارى فيها التثليث (الثلاثة فى واحد) بدرجات مختلفة سواء باحراء تغيير فى اللاهوت المسيحى أم دون تغيير .

٢ ـــ ازالة التعارض بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة ، وبين الجسد والروح . ففى كاثوليكية العصور الوسطى تأزمت فلسفة الازدواج بين الروح والجسد بسبب الاعتقاد المسيحى فى الخطيئة الأولى ولاسيما بعد أن خامرت المسيحية الفلسفة الافلاطونية القائمة على أن كل وجود حقيقى وكامل هو الوجود فى عالم المثل والنور الأول وأن كل وجود فى المادة ليس الا ظلالا فى ظلال أو وجودا ظاهريا زائفا بعيدا عن الحقيقة بدرجتين أو بدرجات .

فالحياة الدنيا ، أو العالمانية ، أو الزمنية كما تسمى أحيانا ، أى الحياة فى الزمان (والمكان طبعا) ذاتها سقوط من الكمال الأول الذى خلق فيه آدم وحواء والأرض منفى الانسان بعد سقوطه عقابا له على سقوطه ، ومسعى الانسان المؤمن يجب أن يكون نحو تحصيل كما له الأول وهو أمر غير ممكن الا بعد أن يخلع الانسان ثوب الجسد وينتقل الى عالم الخلود .

وبهذا المنطق فالحياة الدنيا ليست الا معبرا الى الآخرة واستعدادا لها ، وهذا الاعداد للحياة الآخرة لايكون الا بسيطرة الروح الصافية على الجسد الدنس وقمع الشهوات الملازمة لوجود الانسان فى بيت الخطايا .

هذا اللون من الفكر الدينى هو الذى ملأ أوروبا الكاثوليكية فى العصور الوسطى بالأديرة وبالرهبان وبالراهبات وبالزهد فى الدنيا وكل مسعى دنيوى وبالعزوف عن العلم والعمل والمال والمجد والسعادة . وهو الذى صرف العالم المسيحى عن الاشتغال بعلوم الدنيا والتركيز على علوم الآخرة .

وهذا ماأخذته المسيحية عن الاسلام أيام حركة الاصلاح الدينى : انه لاتعارض هنالك بين الدين والدنيا وبين الروح والجسد ، ان للانسان قيمة فى ذاته لأنه أشرف المخلوقات ، بل أشرف من الملائكة أنفسهم الذين أمرهم الله أن يسجدوا لادم رغم أنه صنع من طين ففعلوا ، الا أبليس فقد عصى واستكبر ، وأن الانسان ينبغى أن يعمل لدنياه كأنه يعيش أبدا وأن يعمل لأخرته كأنه يموت غدا .

هذا الاحترام للانسان وللعالم المادى وجده الأوروبيون أيضا فى التراث اليونانى الوثنى الذى فجر حركة « الهيومانزم » فى عصر النهضة ، ولكن التوفيق الاسلامى بين الدنيا والآخرة ، وبين مجد الدنيا ومجد الآخرة ، وبين علوم الدنيا وعلوم الآخرة كان من أهم العوامل التى أخصبت الفكر المسيحى الوسيط . فاستحدثت فيه ذلك الاحتجاج العارم على ازدواجية الوجود وفجرت فيه الثورات البروتستانتية فى البلاد التيوتونية والكاثوليكية الهيومانية (الانسانية) فى البلاد اللاتينية خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر وماقبلهما بقليل وما بعدهما بقليل . وهكذا انهار صرح الرهبانية فى أوروبا وضمرت الاديرة وحلت محلها المدارس والجامعات وحتى رواج رجال الدين غدا أمرا ممكنا . وما ظهور الشخصية الفاوستية الا التعبير الرمزى عن هذه الثورة التى اجتاحت الفكر الدينى الأوروبى خلال عصر النهضة والاصلاح الدينى .

ولاشك أن فى كل دين من أديان التوحيد عناصر من هذه الفلسفة الازدواجية ومن اضطهاد الجسد واحتقار العالم المادى ، ولكن هذه الفلسفة كانت أشد وضوحا فى المسيحية منها فى الاسلام وربما كانت درجة من هذا الازدواج بين المثال والواقع لازمة لأنها مصدر تكوين الضمير ولكن المهم الا تستفحل . وقد خرج الغرب من التاريخ يوم استفحلت فيهم هذه الازدواجية بين الروح والمادة ودخل الأوروبيون التاريخ يوم تعلموا من العرب كيف يوفقون بين هذا التناقض بين الدين والدنيا ، فخدموا الدنيا بالعلوم والفنون والآداب والصناعات وخدموا الدين بالفلسفة .

٣ ـــ كذلك منذ أخذ العالم المسيحى عن العالم الاسلامى مبدأ الغاء الحواجز بين الله والانسان . ليس للدين سدنة وكل انسان قادر على فهم دينه مادام قد فهم الكتاب . لا كهنة لهم وضع خاص ولا قديسين أو أولياء لهم قدرات خاصة ومقام خاص بين الله والانسان .

٤ ـــ كانت المسيحية الكاثوليكية ترتكز ، على الأقل منذ القديس توماس الاكوينى (١٢٢٥ ـــ ١٢٧٤) على نظرية الاختيار ، أى أن الانسان مخير غير مسير ، وذلك لتبرير مبدأ الحساب فى الآخرة(الثواب والعقاب) . ولما كانت المسيحية مؤسسة على أننا جميعا بنو آدم وحواء ، مولودون بخطيئة آدم وحواء ، المعروفة بالخطيئة الأولى ، المسلسلة فى ذريتهما جيلا بعد جيل ، وهى لعنة تحكم حياة الانسان بالجبر القديم وتعده بالهلاك الأكيد فى الجحيم فقد افرضت الكنيسة الكاثوليكية أن الايمان بالمسيح يمسح الخطيئة الأولى ويعطى بنى آدم وحواء فرصة للحياة الجديدة القائمة على التمييز بين الخير والشر .

والى هنا والمنطق الأكوينى كان منطقا ارسطاطاليسيا جميلا ، ولكن كان يعيبه شىء واحد وهو ان النظرة المسيحية الكاثوليكية للعالم ، على الأقل منذ القديس أوغسطين ، كانت تحكمها تلك العقدة الأفلاطونية القائمة على أن كل وجود فى المادة ، أى فى الزمان والمكان ، قوامه النقص والفساد لأنه وجود

ظاهرى بعيد عن كمال الحقيقة الأولى ، كمال المثل ، أو كمال الفكر المطلق ، فالوجود فى المادة أو الجسد اذن مرادف للخطيئة وقد حاولت الكاثوليكية فى العصور الوسطى أن تحل هذا الأشكال بتطليق الحياة الدنيا فى الأديرة وبمزاولة الحد الأدنى من الحياة انتظارا للموت وهو العبور العظيم من حياة الظلال الى حياة الحقائق الدائمة . وهكذا أصيب العالم المسيحى بالعقم التام نحو ألف سنة من العصور الوسطى . الانسان مختار ، نعم ، ولكنه مختار للعقم لأن كل نشاط دنيوى محفوف بالغواية والسقوط ثم عذاب الجحيم . ويا بئس الاختيار !

ومن الفكر الاسلامى جاء بعض الحل للعالم المسيحى . العالم يحكمه الجبر لا الاختيار ، لأن الله الذى خلق الانسان قدر كل شيء للانسان . فان كان هناك اختيار فهو الاختيار الأصغر داخل الجبر الأكبر . لابد اذن من ازالة العقم فى الحياة بممارسة الحياة ، ولو تعرض الانسان للغواية والخطيئة ، وما على الانسان الا أن يطمع فى رحمة الله .

وهكذا اقتبس الفكر المسيحى المحتج على الكنيسة الكاثوليكية من الفكر الاسلامى نظرية الجبر ، أى أن الانسان مسير لا مخير ، وتجلى ذلك فى بعض الشيع البروتستانتية الرئيسية مثل مذهب لوثر (١٤٨٣ — ١٥٤٦) ومذهب كالفن (١٥٠٩ — ١٥٦٤) . كان مارتن لوثر يقول إن الخطيئة الأولى كاللحية ، كلما حلقها الانسان نبتت من جديد . ومعنى هذا أن الخطيئة ملازمة للحياة ولايمسحها حتى الايمان بالمسيح . الميل الى السقوط هو قدر الانسان . وكان كالفن يقول أن النعيم أو الجحيم فى الآخرة مقدر علينا حتى قبل أن نولد ، وكل شيء معلق بارادة الله بغض النظر عما نعمله من أعمال صالحة أو أعمال طالحة .

ولست أزعم أن الفكر الاسلامى وحده كان مسئولا عن كل هذه الاجتهادات المسيحية أيام حركة الاصلاح الدينى ، كما أنى لا أزعم أن الفكر البروتستانتى كله قد أخذ بنظرية الجبر ، لأن منه شيعا مثل كنيسة انجلترا وجماعة البيوريتان قد تمسكت بنظرية الاختيار ورفضت نظرية الجبر . وقد كان ميلتون يقول أن الانسان بالميلاد « مختار فى السقوط » ، وهو غير نظرية « السقوط الملازم للانسان » فى اللوثرية وسواها . حتى الفكر الكاثوليكى الجديد راجع نفسه متأثرا بكل هذه الاتجاهات (الجزويت والجانسنية الخ ...)

على كل فهذه كانت بعض آثار الفكر الاسلامى فى الفكر المسيحى أيام حركة الاصلاح الدينى فى أوروبا ، وهى حلقة جديدة فى تلك السلسلة الجدلية الطويلة التى حكمت صراع الحضارات والثقافات حول البحر الأبيض المتوسط ثم تداخل الحضارات والثقافات وظهور الفلسفات المركبة من جوهر النقيضين فى كل مرحلة من مراحل التاريخ .

الفصل الرابع

الحيثيون الجدد[1]

ثم كان اسم الترك الثانى، قبل أن تنطوى دولة الحيثيين : الطروادين، فقد غدا الحيثيون قوة بحرية نسبيا تطل على المتوسط من خلال ميناء طروادة الشهيرة على الدردنيل جنوبى بحر مرمرة مباشرة . أما بقية سواحل تركيا الشرقية المطلة على بحر ايجه من اقليم ليديا [أزمير] حتى اقليم كاريا والاقاليم الجنوبية : اقليم ليسيا وبامفيليا شمال جزيرة [قبرص] فكانت فى يد اليونان وما حرب طروادة الا قصة الصراع بين اليونان والحيثيين ، غالبا عبر قرنين من حكم مورسيليس الثانى [١٣٣٤ ــ ١٣٠٦ ق .م] حتى احتراق طروادة عام ١١٩٠ ق .م . للسيطرة على تركيا الساحلية ذاتها ، الحيثيون يريدون الخروج من هضبة الاناضول الى البحر المتوسط ، واليونان ، اقوى دولة بحرية معاصرة لهم ومسيطرة بالفعل على شواطئهم ، تريد أن تحصرهم داخل هضبة الأناضول . وقد حسم الأمر لصالح اليونان بسقوط طروادة فى أيديهم .

ثم أصبح اسم الترك الثالث البيزنطيين ــ بعد ألف سنة من السيادة اليونانية على سواحل المتوسط ــ بيزنطة التى انشأها الأغريق على البوسفور هى نفسها القسطنطينية . كانت مدينة صغيرة انشأها اليونان فى ٦٥٧ ق .م على ضفتهم أى الضفة الأوربية من البوسفور فى مدخل البحر الأسود شمال موقع طروادة على الضفة التركية من الدردنيل ، وهى فى مدخل بحر مرمرة . وقد ظلت مدينة تافهة حتى جعلها الامبراطور قسطنطين عام ٣٢٤ ميلادية عاصمة لملكه [الامبراطورية الرومانية الشرقية] ، وغير اسمها من بيزنطة الى القسطنطينية ، ومع ذلك فقد لازمها اسمها القديم الذى بقى دالا على حضارة الروم حتى سقطت القسطنطينية فى أيدى الاتراك العثمانيين سنة ١٤٥٣ .

---

(١) « الأهرام » ١٩٧٧/١٢/٢ .

وقد ورثت بيزنطة المجال الحيوى لليونان والاتراك الحيثيين معا ولذا وجب أن نعد حضارتها ثمرة الزواج بين طروادة واليونان أو بين تركيا واليونان . ولم يكن فى استطاعة بيزنطة أن تقيم السلام البيزنطى فى تلك الامبراطورية المترامية الأطراف الا من خلال « الخلافة » المسيحية الأرثوذكسية أو الامبراطورية المقدسة حيث المسيحية دين ودولة ، بمثل مافعلت روما بأوروبا الغربية حين أقامت فيها « الخلافة » المسيحية الكاثوليكية المعروفة بالبابوية لتقيم السلام الرومانى فى أوروبا الغربية .

ثم أصبح اسم الترك الرابع العثمانيين ، نسبة الى قبيلة تركية نزلت فى الأناضول فى القرن الثانى عشر حملت اسم زعيمها عثمان الأول المتوفى عام ١٣٢٦ . وقد نجح العثمانيون فيما فشل فيه الطرواديون ، فعبروا الى أوروبا فى عهد سلطانهم مراد الأول [١٣٥٩ ـــ ١٣٨٩] باستيلائه على جاليبولى ثم طراقيا بشمال اليونان حيث جعل عاصمته مدينة اندريو بوليس ثم احتل بايزيد الأول [١٣٨٩ ـــ ١٤٠٢] مقدونيا وبلغاريا وتساليا رغم أن تيمور لنك هزمه فى الشام عام ١٤٠٢ .

وفى ١٤٢٨ استولى مراد الثانى على تسالونيكا وهزم البولنديين فى فارنا والمجر فى كوزوفو عام ١٤٤٨ . وفى ١٤٥٣ استولى محمد الفاتح [الثانى] على القسطيطينية وسماها استانبول وجعلها حاضرة ملكه ، ثم استولى على المورة من الصرب الى البوسنة . وفى ١٥١٧ استولى سليم الأول على مصر بعد استيلائه على الشام .

وفى عهد سليمان القانونى [١٥٢٠ ـــ ١٥٦٦] بلغت الامبراطورية العثمانية ذروتها فقد استولى فى أوروبا على نصف المجر وحاصر فيينا بغير نجاح ، كما استولى على بلغاريا ورودس وعلى بغداد وتونس والجزائر لكى يحكم العثمانيون هذه الامبراطورية المترامية الأطراف المكونة من قوميات متعددة . والحيثيون الجدد هم الاتراك العثمانيون .

كان اسم الترك الأول الحيثيون عندما ظهروا لأول مرة على مسرح التاريخ فى البحر الأبيض المتوسط . قبائل طورانية تتكلم لغة هندية أوروبية احتلت وسط هضبة الأناضول وأسست عاصمتها فى خاتوساس شمال شرق انقرة بالقرب من البحر الأسود قبيل ١٧٤٠ ق .م . وبعد أن سيطرت على تركيا كلها أسست امبراطوريتها على حساب الشام وبابل ولم يوقف زحفها فى الشرق القديم الا التحامسة والمناحتة والرعامسة الذين كانوا حريصين على استخلاص الشام من قبضة الحيثيين وردهم وراء جبال طوروس وقد انطوت دولة الحيثيين نحو ١٢٠٠ ق .م . ثم انكمشت فى طروادة ، ثم اتسعت فى بيزنطة التى حكمت شعوبا اكثرها مسيحى ، ثم سقطت بيزنطة فى ايدى العثمانيين وحكم العثمانيون شعوبا أكثرها اسلامى ، ولجأوا الى مافعلته بيزنطة من قبل فى حكم امبراطوريتها المترامية الأطراف المكونة من قوميات متعددة أكثرها مسيحى ، وذلك باقامة الامبراطورية المقدسة أو الدولة الدينية أو الخلافة .

ومن بعد سليمان القانونى بدأ عصر الجمود ثم الانحسار ثم الموت البطىء. فى ١٧١٨ فقد العثمانيون باجراد والبانيا ودلماسيا والهرسك فى البلقان . وفى ١٨٢٩ استقلت اليونان وفى ١٨٣٢ اسقلت مصر وفى ١٨٥٦ استقلت رومانيا وفى ١٨٧٨ استقلت الصرب وبلغاريا . ولكن « الرجل المريض » لم يمت نهائيا

ورسميا الا فى الحرب العالمية الأولى [١٩١٤ — ١٩١٨] وفى ١٩٢٢ ولدت تركيا من جديد بقيادة أتاتورك ، لا عثمانية ولا بيزنطية ولا طروادية ولا حيثية ، ولكن تركية فقط .

كان الترك هم الترك سواء حكمهم العثمانيون أم حكمهم البيزنطيون أم حكمهم الطرواديون أم حكمهم الحيثيون ، بمثل مانقول أن المصريين كانوا دائما المصريين سواء حكمهم الهكسوس أو الليبيون أو الاشوريون أو الفرس أو اليونان أو الرومان أو البيزنطيون أو العرب أو السلاجقة أو الفاطميون أو المماليك أو الاتراك . قومية واضحة المعالم تتغير ارستقراطيتها الحاكمة من عصر لعصر ولكن الشعب يبقى دائما متماسك الهوية عنصرا وثقافة رغم هضمه لما يفد عليه من عناصر وثقافات من الخارج . وكانت رقعة الامبراطورية التركية هى بوجه عام رقعة الامبراطورية البيزنطية ، شرق البحر الأبيض المتوسط ، من البلقان شمالا ومن مصر جنوبا ، مع بعض الحواشى هنا وهنالك . وكانت عاصمة الترك هى هى سواء سميتها استانبول أو القسطنطينية أو بيزنطة على ملتقى البحر المتوسط بالبحر الأسود بجوار طروادة القديمة .

وكان حكم الأمصار بالدولة الدينية سواء سميتها الخلافة العثمانية أيام أن كانت الامبراطورية بامصارها اسلامية ام سميتها الامبراطورية البيزنطية المقدسة أيام أن كانت الامبراطورية بأمصارها مسيحية أرثوذكسية : شعب طورانى يعرف أنه شعب طورانى مهما تزاوج سياسيا وثقافيا مع شرق أوروبا المسيحى أيام بيزنطة أو تزاوج سياسيا وثقافيا مع العالم العربى الاسلامى أيام آل عثمان . ومنذ ظهور تركيا الفتاة والترك يدركون انهم يختنقون أنفسهم بحبل الامبراطورية وبحبل الدولة الدينية ، وان خلاص تركيا والشعب التركى لايكون الا بتصفية الامبراطورية وبالغاء الخلافة واقامة الحكم على الأساس القومى بدلا من اقامته على الاساس الدينى : لا سيطرة على أوروبا ولا سيطرة على العرب ، وانما اكتفاء بالاناضول ، الأرض التى اختارها ابناء طور [الطورانيون] لانفسهم منذ أقدم العصور ، منذ الحيثيين وربما قبل الحيثيين ، منذ نحو ٢٠٠٠ سنة قبل الميلاد على أقل تقدير .

فى أسطورة الطوفان الايرانية كما وردت فى « افستا » زرادشت كان أبناء ياما ، نوح الايرانى ، اريك أبو القومية الارية ، وطور أبو القومية الطورانية ، وسلم أبو القومية السامية . هكذا كان توزيع القوميات كما فهمته ايران القديمة فى الألف الثانية قبل الميلاد .

ومادامت تركيا الأوروبية زائدة لا لزوم لها ، فلا داعى لاستانبول أو القسطنطينية أو بيزنطة أو طروادة عاصمة للبلاد لأنها مدخل أوروبا من الشرق . من أجل هذا نقل أتاتورك عاصمة بلاده الى انقره فى داخلية البلاد ، بالقرب من خاتوبياس عاصمة الحيثيين . واكتفى بجبال طوروس حدودا لها فى الجنوب وبجبال أرمينيا حدودا لها فى الشرق وبالأسود حدودا لها فى الشمال وبالأبيض حدودا لها فى الغرب . وهكذا فعلت تركيا بعد الحرب العالمية الأولى مافعلته انجلترا الامبراطورية وفرنسا الامبراطورية بعد الحرب العالمية الثانية . أهى رقصة الموت أم بداية ميلاد جديد ؟ هذا ما سيرويه علينا القرن الحادى والعشرون . منذ ١٨٧٠ كان جلادستون يقول : « الامبراطورية حجر طاحون حول أعناقنا » ، أى حول عنق انجلترا ، وهذا ما كانت تقوله تركيا الفتاة بالنسبة لتركيا ، وهو غير ما كان يقوله السلطان عبد الحميد وجمال الدين الأفغانى ورياض باشا

وجماعات تجديد شباب الامبراطورية العثمانية .

المهم أنه سواء أكانت تركيا يونانية (بيزنطة) أو اليونان تركية (العثمانية) . فقلما عرف تاريخ البشرية عقما مثل هذا العقم البيزنطى أو العثمانى الذى دام أكثر من ألف وخمسمائة عام فى شمال شرق البحر الأبيض المتوسط وما ملكه من أمصار [٣٢٤ ــ ١٤٥٣ م لبيزنطة و١٤٥٣ ــ ١٩١٨ للدولة العثمانية] . لماذا ؟ لأنها فى الحالتين كانت دولة أو امبراطورية ثيوقراطية مقدسة تنسف كل ما عداها من قوميات باسم الجامعة الدينية وتحكم بالنطع والسيف باسم الله منبع الحب فى هذا الوجود ، لأنها معصومة وعصمتها من أنها تقوم على القوانين الالهية وتحكم بالقوانين الالهية . وفى عالمنا العربى لم نستطع أن نفلت من هذا العقم البيزنطى فى العصور الوسطى الا بثوراتنا القومية التى بدأت بثورة سوريا فى عهد رنوبيا [الزباء] ملكة تدمر قبيل ٢٧٢ وبثورة مصر فى عصر الشهداء عام ٢٩٦ م ثم بالثورة العربية الكبرى منذ الرسالة المحمدية ، تلك الثورة التى لم تتوقف حتى ردت بيزنطة وراء جبال طوروس وجردتها من كل املاكها فى جنوب البحر المتوسط . أما فى العصر الحديث فنحن لم نفلت من هذا العقم العثمانى الا منذ ثورة محمد على الكبير رغم أننا بدأنا فى التحرك للاستقلال منذ على بك الكبير .

والسؤال هنا هو : لماذا لم يخرج من هذا الزواج اليونانى التركى أيام بيزنطة أو التركى اليونانى أيام الدولة العثمانية أى مركب جديد بتداخل الاضداد بعد تصارع الاضداد ؟ الجواب : ببساطة هو لأنه كان زواجا قائما على القهر منذ بدايته حتى نهايته ، فهو اغتصاب سافر ليس له شكل ولامضمون الا القوة الباطشة ، فلم يكن فيه طرف من الأطراف يملك شيئا من الحضارة أو الثقافة يعطيه للطرف الآخر .

فحين قامت بيزنطة كان ذلك النفس الجبار الذى ملأ اليونان القديمة من هوميروس الى الاسكندر الأكبر بالثقافة والفكر والعلم والفن والأدب قد انقطع ، ولم يبق عند دقلديانوس فى نيكوميديا ولاعند قسطنطين فى القسطنطينية على الشط المقابل من البوسفور ما يعطيه للعالم سوى الجبروت ومعتقدات دينية صنعت فى مصر والشام المسيحية ، اتخذت ذريعة لتوحيد شرق البحر الأبيض المتوسط وقتل كل تمييز بين شعوبه وقومياته . وكان هذا أيضا حال استانبول حين حل السلاطين الخلفاء العثمانيون محل أباطرة بيزنطة المقدسة . قبائل طورانية متبربرة من فرسان آسيا دخلت الاسلام دون أن تفهم منه الا هيكله الخارجى ، ولكنها اقتدت ببيزنطة فاتخذت من الدين ذريعة لتوحيد شرق البحر الأبيض المتوسط وقتل كل تميز بين شعوبه وقومياته . امبراطوريتان بلا عقل زعمت كل منهما أنها تقوم على الحق الالهى وعلى القانون الالهى ، فلم ير العالم منهما الا النهب والسلب وجمود الفكر واقفال باب الاجتهاد فى كل وجه من وجوه الحياة .

نفس هذه التجربة فى الدولة الشمولية أو الدولة الدينية الجامعة التى جربتها الكنيسة الغربية [الكاثوليكية] منذ انشاء الفاتيكان (كنيسة القديس بطرس فى روما) فى ٣٢٦ ميلادية ، وأقامت هذه الدولة المقدسة على الحق الالهى وعلى القانون الالهى فى كل بلاد أوروبا المسيحية ما خلا البلقان والأناضول اللذين انفردت بهما بيزنطة ومعهما رومانيا وروسيا . امتدت الدولة الثيوقراطية اكثر من ألف عام فى أوروبا الأرثوذكسية من انشاء القسطنطينية فى ٣٢٤ ميلادية وسقوطها فى يد « العثمانيين » فى ١٤٥٣ ، وهى

موازية تاريخيا لامتداد الدولة الثيوقراطية أكثر من ألف عام فى أوروبا الكاثوليكية بين تأسيس الفاتيكان فى ٣٢٦ ميلادية وانشقاق الكنيسة الانجليزية رسميا عن كنيسة روما عام ١٥٣٥ فى عهد هنرى الثامن ملك انجلترا وكانت أهم سمات هذه الدولة المقدسة فى الشرق والغرب مايلى :

١ ـــ الحكم بالحق الالهى وبالقانون الالهى . فالبابا يستمد سلطته من الله بموجب « الخلافة الرسولية » أى أنه خليفة بطرس الرسول كما أن بطرس الرسول حليفة المسيح . والملك يستمد سلطته من الله بتفويض من البابا والدين والدنيا يسيران وفقا للقوانين الالهية الثابتة الواردة فى الكتاب المقدس ووفقا لقوانين الكنيسة التى تبلورت فيها السنة المسيحية . وفى هذا العالم لا مجال للكلام عن « حقوق الانسان » ، فالحق حق الله . فان كان للانسان حق فى شىء فذلك بفضل ايمانه بالمسيحية . وغير المؤمن بالمسيحية لا حق له فى الدنيا أو فى الآخرة .

٢ ـــ الأخوة فى الدين هى الرابط الوحيد بين أبناء المجتمع ، وليس الأخوة فى القومية أو فى الوطن ، وفى هذا المجتمع الخالى من القوميات لا وجود « للدولة » بالمعنى المتعارف عليه ، والجنسية مرادفة للديانة ، أى العقيدة المشتركة ، كما أن « الوطن » و « المواطنة » لا معنى لهما . الفرنسى لا يحس بأنه فرنسى ، والانجليزى لايحس بأنه انجليزى والالمانى لايحس بأنه ألمانى الخ .. لأن « الملة » الدينية هى أساس المجتمع .. والجيوش الوطنية لا وجود لها ، انما للملوك حقوق على النبلاء وللنبلاء حقوق على رقيق الأرض ، والجنود المرتزقة يبيعون خبرتهم فى القتال والدوق الانجليزى يمكن أن تكون أملاكه ورعيته فى فرنسا والعكس صحيح .

٣ ـــ اللغات والثقافات القومية لاوجود لها ، فان وجدت فلا اعتبار لها ، بل هى مصدر خطر يخشى منه تفتيت العالم المسيحى المستظل بالكنيسة الجامعة (الكاثوليكية معناها الجامعة) . انما هناك لغة واحدة هى اللغة اللاتينية المقدسة لربط ما بين كافة أبناء العالم المسيحى لأنها لغة الكنيسة ، كما أن الثقافة ثقافة واحدة هى الثقافة الدينية المكتوبة بهذه اللغة المقدسة .

٤ ـــ لا مكان للعلوم والفنون والآداب أو أى وجه من وجوه النشاط الفكرى الا ماخدم الدين والحياة الروحية خدمة مباشرة . الموسيقى والغناء ، نعم ، ولكن للتسبيح الدينى فقط ، العمارة نعم ، لبناء الكاتدرائيات والكنائس والأديرة ، ولا بأس بالقلاع والقصور لأنها مسكن الملوك والنبلاء حماة الدين . [لا للنحت والتصوير الا ماكان زخرفة أو لتزيين دور العبادة] ، ثم ان كل تشكيل مجسم حرام لأنه إحياء للاصنام والوثنية وتمثيل للوجود الدنيوى . الفلسفة ضلال . التاريخ خارج سير القديسيين اهتمام بالدنيا الفانية . كل شعر أو نثر كتب للاغراض الدنيوية حرام ، النحو والبلاغة نعم ، لأن النحو يخدم اللغة والبلاغة تخدم الوعظ . الأدب لا ، لأنه يمجد جمال الدنيا ويذكى عبادة الجمال . الرياضيات نعم ، لأنها تخدم الموسيقى والعمارة . لا لكافة العلوم والفنون الدنيوية . الطبيعة والكيمياء سحر من عمل الشيطان . كل مانحتاج اليه من فلك موجود فى سفر التكوين . الطب تدخل فى الارادة الالهية .. الخ .

٥ ـــ كل نشاط دنيوى خارج الزراعة والفنون اليدوية بناء للدنيا وليس بناء للآخرة (بعرق جبينك تأكل خبزك) . التجارة لازمة ولكنها غير مسيحية ، لأن خبزها لا يأتى من عرق الجبين ، الربا والتمويل.

بالفائدة (الأعمال المصرفية) حرام ، فكان طبيعيا أن يتولاه اليهود ـــ ان كان لك شىء من متاع الدنيا فأمامك ثلاثة دروب : ابنك الاكبر يرعى املاك الأسرة ، وابنك الأوسط يدخل سلك الكهنوت أو الرهبانية ، وابنك الثالث يدخل سلك الفروسية . فان لم يكن لك شىء من متاع الدنيا فانت من رقيق الأرض وكل يجب أن يقنع بما كتب له فلا يحاول أن يخرج من الفلك المرسوم له . فما الدنيا الا متاع الغرور . باطل الأباطيل وقبض الريح .

هذه بوجه عام كانت صورة المجتمع والحياة فى العصور الوسطى المسيحية . وفى أقل من ثلاثة قرون تهاوى كل شىء على عروشه . وكان محور هذا التغيير العظيم انهيار مجتمع الجامعة المسيحية وظهور القوميات الحديثة فى العالم المسيحى ، وكان هذا هو أساس عصر النهضة الأوروبية . كان هذا بداية ظهور اللغات والاداب الحديثة ، وبداية ظهور الدولة الحديثة ، وبداية ظهور الفنون والعلوم والفلسفات الحديثة ، وبداية التاريخ والاجتماع والاقتصاد والقانون الحديث . كان هذا بداية ظهور العالم الحديث .

ولكن هذا العالم الحديث ظهر على انقاض روما المقدسة ، ولم يظهر على أنقاض بيزنطة المقدسة . لماذا ؟ لأن بيزنطة (القسطنطينية) سقطت عام ١٤٥٣ فى أيدى الاتراك العثمانيين ، الذين أسسوا ملكهم على نفس مبدأ الامبراطورية المقدسة الذى قامت عليه الامبراطورية البيزنطية نحو ألف عام ، فجددوا أجل الدولة الدينية نحو أربعة قرون أخرى ليسترقوا شرق البحر الأبيض المتوسط باسم الجامعة الاسلامية كما استرقته بيزنطة من قبل باسم الجامعة المسيحية وضرب العثمانيون على العالم العربى السور العثمانى العظيم ليحولوا دون اتصاله بأوروبا فعزلوه عن العالم المتجدد عزلا تاما نحو ثلاثة قرون ، ولم يستطع العالم العربى الفكاك من قبضتهم الا بظهور محمد على الكبير فى ١٨٠٤ .

الفصل الخامس

الملحمة الأخيرة[1]

هذه المدينة الفاضلة ، سواء أكان اسمها « الجمهورية » أو « مدينة الله » أو « مدينة الشمس » أو « الطوبى » أو « أطلنطيد الجديدة » ، ليست الا محاولة لبناء الجنة على الأرض ، لأن فكرتها الأصلية مستمدة من فكرة الانسان عن الجنة ، حيث البشر كلهم متساوون ، وحيث لا خطأ ولا خطيئة ، وحيث لاشر ولا شقاء ولا حرب ولا شقاق ولا مرض ولا موت ، وانما سلام كامل ونعمة تامة وسعادة أبدية وخلود سرمدى .

هذا الفردوس الأرضى صورته أديان التوحيد منذ أخناتون ومدينته المثلى « اخيتاتون » وجعلت أساسه « الايمان » حيث الدين والدنيا شىء واحد ، وحيث الحاكم وهو الملك الحكيم أو الملك الفيلسوف أو الملك النبى أو الملك الامام رجل واحد وحيث شرائع الدنيا وشرائع الدين شىء واحد . هذه الصورة نجدها فى « سفر الرؤيا » فى الكتاب المقدس ، وفى « الاكلوج السادس » لفرجيل ، وفى كل كلام عن مجىء المهدى أو غودة المسيح الى الأرض قبل يوم القيامة .

هذه الصورة لمدينة الله كما يسميها أوغسطين ، أو المدينة الفاضلة كما يسميها الفلاسفة ، هى ظل الجنة على الأرض حيث يجتمع السلطان الروحى والسلطان الدنيوى فى رجل واحد ، هذا الذى سمى فى العالم المسيحى بالبابا وفى العالم الاسلامى بالخليفة . ومن هنا يجب أن ننظر الى « جمهورية » أفلاطون ، بعد تجربة أخناتون ، على أنها المنبع الذى نبعت منه فكرة الدولة الثيوقراطية أو الدولة الدينية لأن اجتماع السلطة الروحية والسلطة الزمنية

---

[1] « الأهرام » ٣٠ / ١٢ / ١٩٧٧ .

[المادية أو الدنيوية] فى شخص واحد واندماجهما فى نظام واحد الهى تنبع منه كل القوانين ، هو أساس كل مدينة فاضلة . وسواء أعطيت ملك الدنيا « للعقل » كما فعل أفلاطون ، أو أعطيته « للروح » كما تفعل أديان التوحيد ، فالنتيجة واحدة فى الحالين ، وهى اقامة الفردوس الأرضى على الاخوة فى العقيدة وعلى طاعة القوانين الالهية . ولعل الماركسية هى آخر دعوة عرفتها البشرية لاقامة حضارة ثيوقراطية الشعب فيها هو الإله والعبد معا .

وقد أفضت كل هذه التجارب الأفلاطونية عبر ألف سنة من العصور الوسطى الأوروبية ، حيث كانت المسيحية دينا ودولة معا ، الى عربدة الدين فى الدنيا باسم اقامة الدولة الدينية أو مدينة الله ، فقتل الدين الآداب والفنون والعلوم الدنيوية كما شل كل فكر ونشاط دنيوى . باختصار قتل الدين والدنيا .

ومع ذلك فلم تتحول الدنيا الى دولة دينية ، وانما الدين الى دولة دنيوية ، وغدا الدين واجهة تخفى وراءها أبشع ألوان الظلم والاسترقاق والاستغلال للجماهير باسم الخضوع للارادة الالهية ، وتحالفت الكنيسة مع الاقطاع فسارت الحياة على قانونين ، قانون دنيوى يحكم النبلاء وقانون الهى يحكم رقيق الأرض ، أما تلك الطبقات القلقة المتوسطة بين السادة والعبيد ، المشتغلة بالتجارة والحرف والمهن [البورجوازية] فقد اصطلح النبلاء والكنيسة على اضطهادها وكبتها حتى لاتقلق استقرار ذلك المجتمع الزراعى المستقر . وقد بلغت هذه الفجوة بين الدين والدنيا أعمق درجاتها فى زمن البابا اسكندر بورجيا [١٤٣١ — ١٥٠٣] وآله سيزار ولوكريس بورجيا ، حين كانت واجهة السلطان دينية بحتا ، ومضمون السلطان دنيويا بحتا ، الى درجة جعلت المفكر الايطالى الشهير ماكيا فيللى [١٤٦٩ — ١٥٢٧] صاحب كتاب « الأمير » ينظر إلى سيزار بورجيا [١٤٧٥ — ١٥٠٧] على أنه النموذج الأمثل للأمير فى دولة فلورنسا .

وفى العالم المسيحى بدأ الصراع بين سلطة الملك الدنيوية وسلطة الكنيسة الروحية فى تاريخ باكر فى انجلترا ، فكانت المواجهة بين الملك هنرى الثانى [١١٣٣ — ١١٨٩] وكبير أساقفته توماس بيكيت [١١١٧ — ١١٧٠] : الملك يريد أن يطبق قوانين الدولة على رجال الكنيسة وكبير الأساقفة يعتقد بأن السلطة الدنيوية لا ولاية لها على السلطة الروحية ، وقد حسم هنرى الثانى هذه المواجهة باغتيال صديق عمره القديس توماس بيكيت فى كاتدرائية كانتربرى . فكانت هذه المواجهة فى حقيقتها مواجهة بين مايسميه جان انوى « شرف الله » و « شرف الانسان » .

وبعد قليل من هذه المواجهة تمت المواجهة الثانية الكبرى فى انجلترا بين الملك جون ونبلائه الذين تمردوا عليه بغية مشاركته فى السلطة ، وكان منطق الملك جون هو أن الملك الذى يحكم بالحق الالهى بتفويض من البابا قد اجتمعت فيه وله السلطتان الدينية والدنيوية ، فهو الحاكم المطلق فى دولته ورعاياه من أكبر كبير الى أصغر صغير . وقد انتهت هذه المواجهة الكبرى بانتصار النبلاء ورضوح الملك جون أن يوقع « الماجنا كارتا » أو « العهد الأعظم » عام ١٢١٥ الذى قيل فيه أن الملك لاينفرد بالسلطة ولا يصدر القوانين الا بموافقة مجلس النبلاء ، هذا الذى كان نواة البرلمان الانجليزى ، باعتبار أن النبلاء يمثلون الشعب الانجليزى . فكان هذا الانتصار بمثابة تراجع عن نظرية « حق الملوك الالهى » ، أى أن تفويض السلطة غير آت من

الله ، وانتصارا لما يسمى الحق الطبيعى الذى تفجر فيما بعد ذلك بقرون فيما يسمى « حقوق الانسان » ، وأساسه أن السلطة تمارس بتفويض من الشعب ، وهو الدعامة الأولى للديمقراطية فى العالم الحديث .

ومن يتأمل هذه الصراعات الباكرة بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية ، ويتذكر أن ملوك انجلترا فى ذلك الزمان البعيد كانوا يتقلدون سلطتهم بتفويض من بابا روما ، رأس الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ، ويتذكر أيضا أن نبلاء انجلترا كانوا أقرب تمثيلا فى المنشأ والمصالح للرعية الانجلوسكسونية التى كان يحكمها ملوك نورمانديون أجانب منذ الفتح النورماندى لانجلترا فى ١٠٦٦ ، ملوك قاعدتهم العسكرية فى فرنسا وقاعدتهم الروحية فى روما ، يجد أن ثورة هنرى الثانى على القديس توماس بيكيت والكنيسة الكاثوليكية الرومانية ، كانت خطوة لبلورة القومية الانجليزية وسلخ انجلترا من ولاية روما الروحية والزمنية كما يجد أن ثورة نبلاء انجلترا على ملكهم النورماندى جون كانت أيضا مزيدا من السير فى هذا الاتجاه . ومعنى هذا خطير غاية الخطورة ، وهو أن ظهور الفكرة القومية وظهور الفكرة الديمقراطية كانا متلازمين فى تاريخ العالم الحديث .

وهذه الملحمة الأخيرة لم تكن سوى ظهور القوميات الحديثة أو الدول القومية وخروجها من شرنقة الدولة الدينية الجامعة التى كان القديس أوغسطين [٣٥٤ — ٤٣٠ م] يسميها « مدينة الله » ، حيث المواطنة أساسها وحدة الدين أو العقيدة لا وحدة الوطن ، وحيث الحقوق أساسها الحق الالهى لا الحق الطبيعى ، أى حقوق الله لا « حقوق الانسان » .

هذه المدينة الفاضلة كان أفلاطون [٤٢٨ — ٣٤٨ ق .م] يسميها « الجمهورية » ، وكان القديس توماس مور [١٤٧٨ — ١٥٣٥] يسميها « الطوبى » [يوتوبيا] . هذه المدينة الفاضلة قد عرفها العرب فى « المدينة الفاضلة » للفارابى وفى « حى بن يقظان » لابن طفيل . ومن بعدها صورها الفيلسوف الايطالى كامبانيللا [١٥٦٨ — ١٦٣٩] فى كتابه « مدينة الشمس » التى سجن من أجلها سبعا وعشرين سنة ، وكذلك صورها الفيلسوف الانجليزى فرانسيس بيكون [١٥٦١ — ١٦٢٦] وسماها « الاطلنطيد الجديدة » .

كما كانا متلازمين فى تاريخ العالم القديم . كان تتويج الاسكندر الأكبر ابنا لآمون فى واحة سيوة بمثابة تصفية للقومية اليونانية وللديمقراطية اليونانية وبمثابة أول اعلان لقيام الدولة الثيوقراطية المستندة الى حق الملوك الالهى فى أوروبا فى العالم القديم ، وهو ما تسلسل فيما بعد فى قاعدة الحكم فى بيزنطة منذ قسطنطين فى دولة الروم ومنذ أغسطس قيصر فى دولة الرومان حتى انتهاء أيام الوثنية .

وكانت المرحلة الثالثة فى الصراع بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية فى انجلترا ثورة هنرى بولنجبروك ، أى هنرى الرابع [١٣٦٧ — ١٤١٣] ، على ريتشارد الثانى [١٣٦٧ — ١٤٠٠] « معد الله المقدس » كما كان شكسبير يسميه ، واعدامه اياه عام ١٤٠٠ ، فقد كان أساس الملك عند هنرى الرابع [بولنجبروك] هو مانسميه فى بلادنا « سيف المعز وذهبه » ، أما اساس الملك عند ريتشارد الثانى

فكان ذلك الضياء الالهى الذى يتلألأ فى وجوه الملوك بموجب حق الملوك الالهى . وقد كان هذا فى الوقت نفسه صراعا بين سلطة القومية الانجليزية وسلطة روما الروحية .

وقد حسم هذا الصراع بالنسبة للقومية الانجليزية بتلك الوثبة الكبرى التى وثبها هنرى الثامن [١٤٩١ ــ ١٥٤٧] حين فصل « كنيسة انجلترا » نهائيا عن كنيسة روما الكاثوليكية عام ١٥٣٥ ، وأقام فى انجلترا كنيسة قومية نصب نفسه رئيسا عليها بقصد أن تخضع له وفيه السلطتان الدنيوية والروحيه داخل بلاده . وقد كلفه ذلك أن يعدم فى ١٥٣٥ أكبر مستشاريه « القديس توماس مور » صاحب كتاب « اليوتوبيا » الشهير ، لأنه رفض أن يعترف بسلطته الروحية ، وكان يرى أن ملك الله شيء وملك الانسان شيء آخر . وقد كان الفيلسوف الانجليزى توماس مور ، مثل صديقه الفيلسوف الهولندى أرازموس [١٤٦٩ ــ ١٥٣٦] ، نموذجا فريدا لانسان الرينساس [عصر النهضة الأوروبية] الذى حاول التوفيق بين الدين والدنيا على أساس ضرورة وحدة العالم المسيحى الروحية ، تحت قيادة بابوية روما ، ولكن فى الوقت نفسه على أساس أن الدين لا يتعارض مع الدنيا وأن علوم الدين لاتتعارض مع علوم الدنيا ، وأن الدين لو فهم على حقيقته فهو دعامة مجد الانسان فى الدنيا والآخرة وبهذا المعنى يستطيع الانسان أن يبنى « المدينة الفاضلة » أو « الجمهورية » على الأرض بعلوم الدنيا كما يستطيع أن يبنيها فى السماء بعلوم الآخرة ، وقد كان هذا موضوع كتابه « اليوتوبيا » [الطوبى] أو « المدينة الفاضلة » .

هذا كان موضوع تلك الصراعات والتشنجات الروحية والفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية التى نشبت فى انجلترا بين الدين والدولة وبين سلطان الدين وسلطان الدنيا قرونا طويلة [نحو خمسة قرون] منذ مقتل القديس توماس بيكيت فى ١١٧٠ حتى حسمت نهائيا فى « الثورة المجيدة » عام ١٦٨٨ بالفصل النهائى بين الدين والدولة فى انجلترا ووضع حد نهائى لنظرية حق الملوك الالهى وتأسيس نظرية الحكم الديمقراطى على الحق الطبيعى المرادف لما نسميه حقوق الانسان .

وماجرى فى انجلترا جرى أيضا فى فرنسا وايطاليا والمانيا . وكل مانسميه اليوم بلاد الحضارة الغربية مع بعض الاختلاف فى الظروف والتواريخ . ففى فرنسا مثلا تأخرت تصفية حق الملوك الالهى نهائيا والفصل النهائى بين الدين والدولة واعلان حقوق الانسان قرنا كاملا عن مسار هذه الصراعات فى انجلترا ، تأخر حتى ١٧٨٩ ، عام الثورة الفرنسية الكبرى ، وهكذا ... ولم تكن الملكية وحدها ولا الارستقراطية وحدها ولا الكاثوليكية وحدها المدافعة عن حق الملوك الالهى واقامة الحكومة الالهية ، أو الثيوقراطية ، على الأرض . فمنذ أن ظهرت الطبقات المتوسطة فى أوروبا [البورجوازية] واستفحل شأنها قرنا بعد قرن بعد الحروب الصليبية حتى انتصارها الاكبر فى ١٦٨٨ [انجلترا] و ١٧٨٩ [فرنسا] . الخ .. وهى لم تكف عن ابتكار ألوان من الاجتهاد فى الفكر الدينى المسيحى المتبلور فى المذاهب البروتستانتية المختلفة تقوم على نقل الحق الالهى من يد الملوك والنبلاء الى يد الطبقات المتوسطة من تجار وحرفيين ومهنيين ، الخ . وانشاء دولة دينية [ثيوقراطية] تقوم على أن المسيحية دين ودولة ولكن رعاياها وصفوتها معا ليسوا رقيق الأرض المسحوقين والنبلاء أو أمراء الاقطاع الفاسدين وانما ابناء الطبقات المتوسطة بناة الدنيا بدستور الدين .

وهذا ما حاوله المصلح الدينى الايطالى سافوناورلا [١٤٥٣ ــ ١٤٩٨] فى فلورنسا فاحرقته الكنيسة الكاثوليكية حيا عقابا له على محاولة اقامة ثيوقراطية بورجوازية أكثر ديمقراطية من ثيوقراطية الملوك والنبلاء والبابوات وهذا أيضا ما حاوله القديس لويولا [١٤٩١ ــ ١٥٥٦] مؤسس شيعة الجزويت داخل الاطار الكاثوليكى حين أسس فى باريس جماعة « أخوان المسيح » . وهو أيضا ما حاوله كالفن [١٥٠٩ ــ ١٥٦٤] حين أقام جمهوريته الثيوقراطية البروتستانتية فى سويسرا ، وحذا حذوه جون نوكس [١٥٠٥ ــ ١٥٧٢] فى اسكتلندا . وهو أخيرا ما حاوله كرومويل [١٥٩٩ ــ ١٦٥٨] وجماعة البيوريتان [المتطهرين أو أخوان الطهارة] فى انجلترا حين أعدموا الملك شارل الأول فى ١٦٤٥ وأقاموا جمهوريتهم بين ١٦٤٥ و ١٦٦٠ .. وهكذا . ولثيوقراطية الطبقات المتوسطة تاريخ معروف فى أمريكا ولا سيما فى ولاية نيو انجلاند وبين المورمون وغيرهم من الشيع الدينية . كل هذه التجارب الثيوقراطية اشتعلت ثم احترقت ولم يبق للحضارة العربية فى نهاية الأمر الا ثلاثة تواريخ كلها مقترنة بفصل الدين عن الدولة واعلان حقوق الانسان ، وهى ١٦٨٨ فى انجلترا و ١٧٨٣ فى أمريكا و١٧٨٩ فى فرنسا ، وكل ما عداها صور منها .

اقترن اذن تآكل نظرية الدولة الدينية الجامعة فى أوروبا الكاثوليكية إبان العصور الوسطى تدريجيا بظهور القوميات الأوربية الحديثة تدريجيا .. ففى المقدمة ظهرت القومية الانجليزية ، ثم تبلورت القومية الفرنسية درجة درجة حتى اشتعلت اخيرا ونهائيا فى حركة تحرير فرنسا بقيادة جان دارك [١٤١٢ ــ ١٤٣١] من يد الانجليز . وقد سبق ذلك بقرن انتقال مقر البابوية الى مدينة افنيون الفرنسية بين ١٣٠٩ ــ ١٣٧٨ ، ونمط تعدد مراكز البابوية فى العالم المسيحى شبيه سمط تعدد الخلافة أو انتقالها من عاصمة الى أخرى فى العالم الاسلامى ، وهو مظهر من مظاهر الصراعات القومية مهما ارتدى أردية دينية .

ومن يتتبع تاريخ حركات الاستكشاف الجغرافى التى قام بها الأوربيون يجد أنها بدأت بكل معنى حقيقى بعد انتهاء الحروب الصليبية التى دامت نحو قرنين [١٠٩٥ ــ ١٢٧٠] ، بما يوحى بأن فشل الحروب الصليبية كان السبب المباشر فى اتجاه الأوربيين الى استعمار العالم غير المعروف بعد فشل محاولتهم فى استعمار العالم المعروف . واذا نحن أردنا التوصيف العلمى للحروب الصليبية ينبغى أن ننظر لها على أنها كانت الحل الأوروبى ، بعد نحو ألف سنة من الاستقرار الاقتصادى الزراعى فى ظل النظام الاقطاعى تسنده الوحدة الدينية الشاملة ، لحل مشكلة الانفجار السكانى فيها من حهة ، ولحل مشكلة نمو الطبقات المتوسطة [البورجوازية] فيها ، تلك التى لم تجد متنفسا داخل كل دولة أوربية على حدة ، كانت نذيرا بتكوين القوميات فى أوروبا وبتفتيت وحدة العالم المسيحى وبزلزلة النظام الاقطاعى نفسه فالحروب الصليبية اذن كانت محاولة من الاقطاع الأوربى لتأجيل تكون القوميات الأوروبية واسقاط قلق البورجوازيات الأوروبية خارج أوربا حتى لاتزلزل النظام داخلها .

وهكذا نجد أن أولى مغامرات الاستكشافات الجغرافية جاءت من المدن والثغور التجارية الأوربية ولاسيما فى ايطاليا والبرتغال واسبانيا . وهكذا نجد الرحالة ماركو بولو [١٢٥٤ ــ ١٣٢٤] يخرج من البندقية حتى مملكة كوبلاى خان فى الصين ومنها يعود بصناعتين من اخطر الصناعات فى بناء الحضارات

وتدميرها ، وهما صناعة الورق وصناعة البارود . وفى ١٤٩٢ نجد كولمبوس [١٤٥١ ــ ١٥٠٦] ، وهو من جنوا ، يكتشف أمريكا لحساب ايزابيللا ملكة أسبانيا ، وفى نفس الوقت نجد أمريجو فسبوتشى [١٤٥٤ ــ ١٥١٢] ، الذى أعطى اسمه لأمريكا ، وهو من مدينة فلورنسا ، يقوم بعدة رحلات الى امريكا ويستكشف سواحلها . ونجد بارثولوميو دياز البرتغالى [١٤٥٠ ــ ١٥٠٠] يقوم بأول رحلة حول سواحل أفريقيا حتى رأس الرجاء الصالح عام ١٤٨٧ . ونجد فاسكو دى جاما البرتغالى [١٤٦٩ ــ ١٥٢٤] يدور حول رأس الرجاء الصالح عام ١٤٩٧ ويبلغ مدغشقر ثم يصل الى الهند . ونجد البوكيرك البرتغالى [١٤٥٣ ــ ١٥١٥] يستولى على المستعمرات البرتغالية فى الهند . ونجد ماجلان البرتغالى [١٤٨٠ ــ ١٥٢١] يرتاد امريكا الجنوبية ويكتشف مضيق ماجلان فى ١٥٢٠ ، ويقوم بأول رحلة حول العالم ثم يقتل فى الفلبين . وفى القرن السادس عشر اكتشف الهولنديون استراليا واستعمروها فى ١٦٠٥ ثم طردهم منها الانجليز ونجد الرحالة الفرنسى كارتييه يستكشف كندا فى ١٥٣٤ ليستعمرها الفرنسى شامبلان فى ١٦٠٨ ــ ونجد هرناندو كورتيز الأسبانى [١٤٨٥ ــ ١٥٤٧] يكتشف المكسيك فى ١٥١٨ ويسيطر عليها فى ١٥٢١ . وفى ١٥٠٠ نجد الفاريزكارال البرتغالى يكتشف البرازيل ليستعمرها البرتغاليون فى ١٥٤٨ ، كما نجد دياز دى سوليس يكتشف الارجنتين وأورو جواى فى ١٥١٦ ليستعمرها الايطاليون والاسبان على التوالى فى ١٥٣٦ ، وفى نفس العام يستعمر الاسبان شيلى .

وهكذا تسابق الايطاليون والأسبان والبرتغال والفرنسيون ، أهم الشعوب البحرية آنذاك ، لاكتشاف الدنيا الجديدة ولاستعمارها . وبعد أن تم اكتشاف أكثر العالم المجهول دخل الانجليز الميدان بعد أن تنبه هنرى الثامن لأهمية القوة البحرية فبنى الأسطول الانجليزى . وكان القرن السادس عشر عصر السفن التجارية والقرصنة . وبدأ الصراع فى البحار والمحيطات للاستيلاء على العالم الجديد بدلا من العالم القديم واستطاع السير فرانسيس دريك [١٥٤٠ ــ ١٥٩٦] والسير وولتر رالى [١٥٥٢ ــ ١٦١٨] والكابتن ثورب باعمال القرصنة فى عصر الملكة اليزابيث أن يناجزوا سفن اسبانيا والبرتغال لتصبح انجلترا سيدة البحار ، حتى أن فيليب الثانى ملك اسبانيا جهز اسطوله العظيم « الارمادا » ليغزو به انجلترا عام ١٥٨٨ ليضع حدا لقرصنة الانجليز ، ولكن أكثره تحطم تحت العواصف .

ولولا أن « الارمادا » تحطمت فى ١٥٨٨ لما كان للانجليز وجود فى أمريكا الشمالية التى هاجر أول فوج من الانجليز البروتستانت اليها فى ١٦٢٠ على ظهر السفينة « مايفلاور » [زهرة مايو] فرارا من الاضطهاد الكاثوليكى فى عهد جيمس الأول ، وكان نزولهم فى اقليم نيو انجلاند . لو أن اسبانيا انتصرت على انجلترا أيام الملكة اليزابيت لبقيت لها سيادة البحار ولكانت أمريكا الشمالية الآن لاتينية مثل أمريكا الجنوبية .

هذا ما أفضى اليه فشل الحروب الصليبية : تبلور القوميات الأوربية داخل أوروبا نفسها وانتهاء وحدة العالم المسيحى واكتشاف ثلاث قارات كانت مجهولة تماما واستعمارها قبل عودة الكرة لاستعمار العالم القديم فى القرن التاسع عشر . وقد كانت مصر أيام المماليك البحرية (١٢٥٠ ــ ١٣٨٢) والمماليك البرجية

[١٣٨٢ — ١٥١٧] ومعها بقية حبوب البحر الأبيض المتوسط وشرقه على صلة وثيقة بما كان يجرى فى الشاطىء الشمالى من البحر المتوسط كما كانت طرفا فى تجارة البندقية وجنوا وفلورنسا وغيرهما من مدن المتوسط التجارية التى نبعت فيها كل هذه الانفجارات القومية والحركات الاستكشافية والاستعمارية والنهضات العلمية والفنية والأدبية والصناعية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية .

وقد كانت مصر وجاراتها فى شرق المتوسط وجنوبه خليقة بأن تشارك خطوة بخطوة فى هذه الثورة المادية والثقافية العظمى ، ثورة الريسانس ، فتنموا فيها البورجوازية وتتبلور فيها الفكرة القومية ، بل وتشارك فى التوسع الاستعمارى أيضا ، وهى الأقرب لأفريقيا العذراء وآسيا المعتقلة وراء الاسوار ، لولا أن حادثا حللا طرأ على منطقتنا من العالم ، وهو ظهور الاتراك العثمانيين فى الأناضول ، واستيلاؤهم على القسطنطينية فى ١٤٥٣ وعلى البلقان فيما حولها من سنوات ، ثم استيلاؤهم على الشام ومصر فى ١٥١٦ و١٥١٧ على التوالى ثم على العراق فى ١٦٥٨ ، وتجديدهم شباب الدولة الدينية الجامعة التى تسحق باسم وحدة الدين كل فكرة قومية وكل نشاط قومى .

وهكذا جددت الامبراطورية العثمانية من استانبول شباب الامبراطورية البيزنطية فى القسطنطينية ، أو فلنقل جددت عقمها العظيم ، وأحيت العقم البيزنطى خمسمائة عام أخرى ، فأقامت بيننا وبين الحضارة الأوربية سور الترك العظيم . وهو نفس مافعلته بالبلقان ، فعطلت نهضتنا ونهضته قرونا حتى بدأ الجدار يتصدع نحو ١٨٠٠ بظهور محمد على العظيم .

الفصل السادس

مصـــر
تواجه ماضيها[1]

●● يقبل الناس اليوم كحقيقة لاتقبل المناقشة النظرية القائلة بأن الحملة الفرنسية على مصر قد غيرت أفكار المصريين عن الحضارة الأوربية . وبالمثل ينبغى أن يقبل الناس كحقيقة لاتقبل المناقشة ، النظرية القائلة بأن الحملة الفرنسية على مصر قد غيرت أيضا أفكار الأوربيين عن الحضارة المصرية .

فقبل الحملة الفرنسية ، كان أكثر الأوربيين يستمدون أفكارهم عن مصر من مصدرين : الكتاب المقدس من جهة ، ومن حهة أخرى ، الذكريات البعيدة أو القريبة عن مواحهات الاسلام والمسيحية ، سواء أيام الحرب الصليبية ، أو فى الأندلس ، أو فى الحروب أو العلاقات السلمية مع الامبراطورية العثمانية . وكانت مصر الفرعونية عند الأوربيين هى مصر الطغيان ، مصر موسى والخروج والضربات العشر ، مصر يوسف والسنوات السبع العجاف .. أما مصر الاسلامية فكانت تذكرهم بالعرب وبالعثمانيين وبالحروب الصليبية ضد من كان الأوربيون يسمونهم « بالكفار » ، وهى نفس وصف ابناء العالم الاسلامى لابناء العالم المسيحى .

ومع ذلك فبمولد الاستشراق ، استجد مصدر ثالث ، وهو عالم « ألف ليلة » الخيالى ، بما فيه من الجن ، والحريم ، والنوادر ملهمة الحكمة ، ومغامرات الشطار أو الافاقين . وهذا هو المصدر الذى غذى رواية « الصادق » لفولتير ، ورواية « الرأس ايلاس » لصمويل جونسون ، ورواية « الواثق بالله » لوليم بيكفورد ، وموسوعة « المكتبة الشرقية » لدربيلو ، الخ ... غير أن هذا المصدر لم يكن يمثل الا مصدرا للطبقة المثقفة .

---

(١) « المصور » ١٩٨٣/٩/٩ و١٩٨٣/٩/١٦ . القيت بالفرنسية فى مؤتمر مرسيليا فى صيف ١٩٨٣ .

ومن ناحية أخرى كانت هذه الطبقة المثقفة فى أوروبا على وعى ، من خلال كتابات المؤلفين الكلاسيكيين ، بوجود مصر فرعونية ويونانية ورومانية تختلف تمام الاختلاف عن مصر الكتاب المقدس ، وعن مصر صلاح الدين ولويس التاسع ، وعن مصر الجان والحور فى الحواديت الشرقية . وهذه كانت مصر الميثولوجيا النبيلة والتاريخ البطولى ، مصر الثالوث الاوزيرى والآثار الشامخة ، مصر رمسيس الثانى وانطونيوس وكيلوباترا . هذه هى مصر التى نجدها فى « اطلال القدماء » لفولنى وفى قصيدة « أوزيماندياس » للشاعر شلى . وهى صورة مصر التى كان شمبوليون وعلماء المصريات فى القرن التاسع عشر بسبيل اعادة اكتشافها وتوكيدها . وهذه الصورة لمصر الفرعونية قد استمرت فى أوربا حتى الثورة المصرية فى ١٩٥٢ حين حلت محلها صورة مصر العربية فى عهد عبد الناصر وصورة مصر الاسلامية فى عهد السادات .

وجدير بالملاحظة أنه منذ الحملة الفرنسية تطابقت صورة مصر تماما عند المصريين انفسهم مع صورتها عند الأوربيين . ويجب هنا أن نضيف أنه قبل القرن التاسع عشر كان أكثر المصريين ، بوصفهم رعايا الخليفة العثمانى يحسون فى وقت واحد بأنهم اعضاء مخلصون فى أسرة اسلامية ضخمة من جهة ، وبأنهم أمة مضطهدة ترسف تحت نير سادتهم الاتراك والمماليك الشراكسة . وكانوا بالكاد واعين بهويتهم القومية الفرعونية ، فكانوا يميزون أنفسهم من غزاتهم بلغتهم العربية ، هى لغة القرآن ولغة العرب فى العصر الذهبى للاسلام قبل مجىء هده الارستقراطية العسكرية التركية الشركسية . وهو المعنى الذى ظل دائما يدل على انتماء مصر الاستراتيجى والجيوبولطيقى لمجموعة البلاد الناطقة بالعربية وتأسيسا على هذا الانتماء الثقافى فالاسلام والعروبة كان لهما معنى واحد عند المصريين قبل عام ١٨٠٠ . وحين كان يقال فى المثل السائر « النبى عربى » ، انما كان التفاخر بالعروبة يرجع إلى أن المصريين كانوا يتكلمون لغة النبى والقرآن ، وبالتالى فقد كانوا يعتقدون أنهم أوفر نبالة من أولئك المتبربرين الأتراك والشراكسة الذين كانوا أبعد منهم عن الاسلام الأصيل بسبب جهلهم بلغة دينهم .

هذه الاخوة فى العروبة بين المسلمين « المستعربين » تؤكدها الملاحم الشعبية العربية التى تصف أمجاد بنى هلال وغيرهم ، وقد كانت هذه الملاحم تبدأ دائما بالبيت الثابت التردد فى بداية كل نشيد :

« أول ما نبدى القول نصلى ع النبى   نبى عربى سيد ولد عدنان »

وحيث كانت هذه الملاحم والمواويل العربية ، أو العامية بتعبير أدق ، صيغا من الواضح انها معربة عن منظومات وثنية سابقة على الاسلام ، كما فى ملاحم عنترة وسيف بن ذى يزن ، فاننا نجد فيها دائما نفس الصلاة على « النبى العربى » فى بداية كل نشيد كما نجدها بالمثل منسوجة فى صلب الأناشيد . وقد كان المصريون ككافة المسلمين المستعربين يسمون أنفسهم « أولاد العرب » .

ومن جهة أخرى كانت الطبقة الحاكمة التركية الشركسية فى عهد محمد على تسمى المصريين « أولاد

العرب » أكثر مما تسميهم بالمصريين . ومراسيم محمد على كانت فى كثير من الأحيان تشير الى « أولاد العرب » تميز بين المصريين والأجانب ، سواء أكانوا من الأوربيين أو من الترك .. ومع ذلك فليس من الواضح تماما اذا كانت هذه التسمية أصلا مجرد بطاقة تعريف للتمييز بين كافة رعايا الامراطورية العثمانية الناطقين بالعربية من الرعايا العثمانيين الاتراك بالجنس ، أم أنها كانت اصطلاحا دالا على الهوية القومية بالنسبة للمصريين وحدهم . وعلى كل حال فاصطلاح « أولاد العرب » فى مراسيم محمد على وتصريحات ابراهيم باشا ليس فيه أى معنى تحقيرى ، بل على العكس من ذلك ، فقد كان هذا الاصطلاح بوجه عام يعبر عن درجة من التعاطف وفى بعض الأحيان يعبر عن الكبرياء القومى . وقد استمر استخدام اصطلاح « أولاد العرب » حتى نهاية القرن التاسع عشر فى كتابات عبد الله نديم وبعض العرابيين .

• • •

واصطلاح « المصرى » و « المصريون » أصبح الاسم الشائع والرسمى معا للمصريين ابتداء من عهد سعيد باشا والخديو اسماعيل ، أى منذ ١٨٥٤ . ومن المعروف أن اصطلاح « المصرى » كان موجودا من قبل فى أعمال الطهطاوى وفى بعض مراسيم محمد على ، بل وفى كتابات المؤلفين العرب الكلاسيكيين . فابن منظور ، صاحب « لسان العرب » يحمل اسم « ابن منظور الأفريقى المصرى » ومثله الشاعر ابن نباته المصرى ... الخ .

ومع ذلك فهناك انطباع بأن هذه التسمية انما كانت تعنى عند القدماء انتماء جغرافيا أكثر مما تعنى هوية قومية ، مثلما يتحدث الأوربيون عن ارازموس الروترادامى ومارجريت دى فالو .

وهذا لا يمنع بتاتا أن اسم مصر المرادف لاسم « ايجيبت » فى اللغات الأوروبية ، كان دائما موجودا فى اللغة العربية منذ القرآن ، ولاشك أنه كان يعنى فى الجاهلية مصر كوطن .

ونحن لانجد فى كلمة « المصرى » اصطلاحا دالا على الهوية القومية الا حين نقرأ خطاب سعيد باشا عن أمجاد مصر القديمة وضرورة عمل المصريين على احيائها ، وحين نقرأ خطبة العرش التى ألقاها الخديو اسماعيل قائلا : « أنا بوصفى مصريا » (أى كذا وكذا) . وعندما تمسك عرابى وزميلاه عبد العال حلمى وعلى فهمى باضافة لقب « المصرى » الى اسم كل منهم ، فلا شك أن ذلك كان لابراز هويتهم القومية .. لقد كانوا فخورين بتوكيد أصولهم العرقية المصرية وسط البيئة العسكرية المعادية والمسيطرة من الكوادر التركية الشركسية .

فالاسم التقليدى فى الأدب الاسلامى والعربى بعامة لما يسمى « ايجبت » Egyptفى اللغات الأوروبية ، هو « مصر » . وهذا الاسم صيغة من الاسم المصرى القديم « براوسير » Per Usir أو « بى أوسير » Pi Usir أو « با اوسير » Pa Usir ومعناه « بيت أوزيريس » (قارن « بوسيريس » Busiris فى اليونانية و « أبو صير » فى اللهجة المصرية الحديثة و « الأباصيرى » .. الخ) .

ومن جهة أخرى نجد أن الاسم الشائع « للمصريين » فى التراث الاسلامى كان « القبط » ، وهي

كلمة محدرة عن المصرية القديمة « هت كابتاح » **Het Ka Ptah** أى « بيت روح الاله بتاح » ، وذلك مباشرة أو عن طريق الصيغة اليونانية اللاتينية « ايجيبتوس » **Aegyptus** . وعندما يتحدث التراث الاسلامى عن مارية القبطية فهذا لايعنى مارية « القبطية » بالمعنى الدينى فى يومنا هذا ، وانما يعنى ببساطة « مارية المصرية » . فالرسالة الشهيرة التى بعث بها النبى الى المقوقس « عظيم القبط » يدعوه فيها الى الاسلام ، لم تكن مرسلة الى الرئيس الدينى للمسيحيين الأرثوذوكس فى مصر ، وقد كان اسمه البطريرك بنيامين وكان مطاردا من بيزنطة ، وانما كانت هذه الرسالة موجهة الى شخصية مصرية سياسية أو مدنية رفيعة المقام يمكن أن يسمح لها وضعها أن تبعث الى النبى هدية فى شخص سيدة جميلة من أسرة كريمة . وربما كان اسم « المقوقس » و « النجاشى » صيغتين من لقب واحد . وقد كان النبى يخاطب رؤساء الدول وليس الرؤساء الدينيين عندما أراد أن يبلغ الفرس والبيزنطيين برسالته الالهية الجديدة .

وعلى الأقل حتى عصر ابن خلدون (١٤٠٠ ميلادية) كانت العرب تعرف المصريين باسم « القبط » ، أما اسم بلدهم فقد ظل دائما « مصر » اذ نجد فى ابن خلدون التعريف التالى : « القبط هم سكان مصر » . وفى عصر ابن خلدون كان أكثر من نصف المصريين قد اعتنق الاسلام ، وبالتالى فلا محال بتاتا لفهم هذا التعريف على المعنى الدينى .

والأرجح انه عندما اسلمت مصر بنسبة كافية وأصبح مسيحيوها أقلية بدرجة محسوسة اتخذ اصطلاح « القبط » مدلوله الدينى . ونحن نعرف من المقريزى أن سواد المصريين كانوا يجهلون اللغة العربية تماما وانهم ظلوا يتكلمون باللغة القبطية حتى عصر المأمون . فبعد أن أحمدت ثورة القاهرة فى عصر المأمون ، جاء المأمون بشخصة الى القاهرة ليستقصى أسباب الفتنة وكان يمشى فى الأسواق يتقدمه التراجمة . وبحسب ما رواه الرحالة الأوربيون بقيت فى مصر عدة قرى ظل سكانها يتكلمون اللغة القبطية حتى القرن الثامن عشر .

● ● ●

وباختصار ، فان الهوية المصرية بين الفتح العربى فى ٦٤٠ والحملة الفرنسية فى ١٧٩٨ تأرجحت بين فكرتين : فكرة العروبة وفكرة الاسلام .

أما « القبطية » ، لو جاز أن نستعمل هذا التعبير للدلالة على الهوية القومية ، وهو مانجده احيانا فى بعض أحاديث النبى حيث يوصى المسلمين بأقباط مصر أيام الفتح الاسلامى ، وما نجده كذلك فى التاريخ الاسلامى ، هذه « القبطية » قد اختفت بانتشار الاسلام فى مصر وغدت مجرد دلالة على هوية الأقلية الدينية فى مصر . وفى زمن النبى كان نعت « القبط » نعتا محايدا ليس فيه مايدل على الرفض . والقرآن يسمى المسيحيين « النصارى » وفى ذلك الزمن كان كل المصريين نصارى وبالتالى فلم يكن لاصطلاح « القبط » أى مفهوم دينى .

وعبر القرون اكتسبت كلمة « القبط » بين المصريين أنفسهم معنى جديدا ينطوى على شىء من عدم الرضا . وقد اتخذ التعبير عن هذا الشعور ، رسميا واجتماعيا ، أيام الفاطميين والأيوبيين والمماليك

والعثمانيين مظهر تحديد وضع أدنى للرعايا الذميين أو أهل الكتاب واستمر الوضع على هذا النحو حتى القرن التاسع عشر ، حيث نجد رفاعة الطهطاوى يدافع عن مبدأ المساواة فى المواطنة بين كافة سكان مصر من مسلمين وأقباط .

وما من شك فى أن اتخاذ القرآن والكتاب المقدس نفس الموقف تجاه مصر الفرعونية كان يمثل اشكالا بالنسبة للمصريين ولاسيما فى الزمان الوسيط منذ بداية التوحيد ، فهى فيهما مصر فرعون الطاغية ، وخروج بنى اسرائيل ، مصر يوسف الصديق والسنوات السبع العجاف . والناس تذكر تأله فرعون وسوء سلوك امرأة العزيز أكثر مما تذكر تقوى امرأة فرعون . والتعارض بين المعتقدات الدينية والكبرياء القومى الذى يلهمه تاريخ الحقبة المجيدة فى عمر مصر ، كان فى الماضى يمثل تمزقا فى الروح المصرية . ولذا فان القومية « المصرية » المجردة من أى مضمون دينى تقترن دائما بتمجيد مصر الفرعونية . فلكى تنتقل مصر من الوثنية الى التوحيد ، المسيحى منه أو الاسلامى ، كان ينبغى أن تتنكر لتاريخها القومى الفرعونى وان تستوعب فى الكيان المسيحى الشامل داخل الامبراطورية البيزنطية ، أو فى الكيان الاسلامى الشامل داخل الامبراطورية العربية أو الامبراطورية العثمانية وقد مر الغاليون والكلت والانجلو سكسون والفرنجة وكافة الأقوام الجرمانية والنوردية بنفس التجربة ، تجربة التفكك القومى باعتناق المسيحية .

وفى ادوارد جيبون وغيره وصف لاعمال تدمير الآثار الفرعونية أيام انتشار المسيحية الأولى فى مصر باسم تحطيم الأوثان ، تتضاءل بجواره اعمال التدمير ايام الانتشار الأول للاسلام .

ومنذ بناء الدولة الحديثة فى مصر على الاساس العلمانى ، أى منذ عام ١٨٠٠ استقرت درجة درجة فكرة القومية وفكرة المواطنة على أساس الانتماء القومى والوطنى وليس على أساس الانتماء الدينى . وبالتالى أمكن للمصرى أن يستوعب تاريخه الفرعونى داخل وجدانه القومى الوطنى دون أى شعور بالتعارض بين الدين والدولة وهذا لاينفى طبعا وجود جيوب بين المصريين المعاصرين لاتزال تعانى من هذا التمزق بين العقيدة القومية والعقيدة الدينية ولا ترى حلا لهذا الأشكال الا بتغيير مفهوم القومية وتأسيسها على العزوة الدينية .

تغيرت صورة مصر تغيرا أساسيا منذ عهد محمد على ، على أثر الاكتشاف العظيم لمصر القديمة . وكان فك شمبوليون ومعاصروه لرموز الهيروغليفية ، المفتاح الحقيقى لتاريخ مصر القديمة وحضاراتها وثقافتها بعد أن كانت معارفنا عنها قبل ذلك غاية فى الغموض ، وهى التى جاءتنا عن المؤلفين اليونان واللاتين فى العصر الكلاسيكى . وقد خف علم الآثار القبطية لمعاونة علم الآثار المصرية القديمة ، وأقامت الانثروبولوجيا الطبيعية والاثنولوجيا الجسر الذى يصل مصر الفرعونية بمصر الحديثة . ومنذ الحملة الفرنسية ، عقدا بعد عقد ، أخذت تتشكل صورة لمصر المعاصرة قوامها أن بنيتها الأساسية بنية فرعونية . تشكلت هذه الصورة أولا فى الفكر الأوروبى ، ولاسيما فى فرنسا ، ثم انتقلت بعد ذلك الى أذهان المصريين . وقد ظلت هذه الصورة قائمة فى أذهان الأوروبيين الى يومنا هذا ، ولو أنه قد أصابها تعديل طفيف منذ اكتشاف البترول العربى الذى أعطى دفعة لفكرة العروبة . فالاستقبال الملكى الذى أعدته الحكومة الفرنسية لمومياء رمسيس الثانى فى مطار باريس لم يكن الا التعبير الرمزى عن فكرة أن الأموات لايزالون أحياء .

وفى عصر محمد على تأرجحت هوية مصر القومية بين الفرعونية والعربية . أما محمد على نفسه فلابد أنه كان يقدر أهمية الآثار المصرية القديمة ، على الأقل فى نظر الأوربيين ، عندما أهدى الى لويس فيليب مسلة ميدان الكونكورد كرمز للصداقة ، عير أنه من الضرورى دراسة الظروف التى أحاطت بهذه الاشارة لفهم عقلية هذا الامبراطور فهما أدق . (فالقصة التى تروى أن محمد على أوشك أن يبنى القناطر الخيرية من أحجار الأهرام لولا تشفع الملكة فيكتوريا لديه باسم العالم المتمدن قصة ينبغى أيضا التثبت من صحتها . فهل يعقل أن لينان دى بيلفون كان أيضا سيشارك فى هذا العمل التترى ؟) على كل ، فرفاعة الطهطاوى ، لاشك تحت تأثير علماء الآثار المصرية فى عصره ، يتكلم عن المصريين آنا كأبناء الفراعنة وآنا كأبناء العرب . وفى مؤلفاته يقدم وصفا مفصلا بدرجة كافية للعمائر الفرعونية ويتحدث فى شموخ عن الحضارة المجيدة التى كانت أساس العلوم والعلوم الانسانية .

ولم يبدأ التأكيد القاطع لأصول المصريين الفرعونية ، مع استبعاد كل أصل أخر ، الا من عهد سعيد باشا (١٨٥٤ ـــ ١٨٦٣) . فالنداء الذى وجهه سعيد الى ضباطه وكبار موظفيه والى علماء الدين أثناء المأدبة الملكية التى حضرها الأمراء والنبلاء ، مهيبا بالمصريين أن يستيقظوا وأن يستردوا استقلالهم وعظمتهم ، هذا النداء يصنف العرب والعباسيين والفاطميين كما يصنف الترك والشراكسة بين غزاة مصر وفاتحيها .. وقد تكرر نفس الأمر بالنسبة لاسماعيل .

وفى ١٨٧٨ عندما كان الأفغانى يخاطب المصريين فى حماسة مناديا أبناء الفراعنة أن يهبوا من نومهم وأن يتذكروا اسلافهم العظام ، انما كان يردد مجرد كليشيه تاريخى وسياسى كان شائعا فى القرن التاسع عشر .

وقد أكدت الليدى دف جوردون فى خطاباتها استمرارية تاريخ مصر الروحى رغم انتقالها من تعدد الالهة الوثنى الى التوحيد المسيحى والاسلامى . وقد أسست النظرية القائلة بأن المصريين قد حافظوا على مواقع عبادة الثالوث المصرى القديم سواء فى الدلتا أو فى صعيد مصر بوصفها مواقع أضرحة للقديسين المسيحيين وللأولياء المسلمين . وهى تذكر كنماذج السيد البدوى فى طنطا ومارى جرجس فى ميت دمسيس وغيرهما . والمثل الكلاسيكى الذى كثيرا مايذكره علماء الآثار هو ضريح سيدى أبو الحجاج فى الأقصر حيث يوجد مسجد اقيم فوق آثار كنيسة كانت هى ذاتها قد بنيت على اطلال معبد فرعونى .

وفى اتجاه مواز أثبتت البحوث الاثنولوجية وجود صلات حميمة بين بعض المعتقدات والعادات والتقاليد فى مصر الفرعونية وفى مصر اليوم : مثال ذلك الطقوس الجنائزية ، وطقوس الولادة والسحر ضد الحسد والعين والمرض ، وطقوس الاخصاب بالنسبة للمصابين بالعقم أو المربوطين ، الخ .. وكذلك قدم علماء الانثروبولوجيا مزيدا من الادلة على هذه الاستمرارية بعد أن جابوا جبانات مصر القديمة والحديثة طولا وعرضا باحثين عن نماذج الجماجم والأنوف وتكوينات الشعر والعظام . ولم تقف النتائج التى توصلوا اليها عند حد تأييد الاستمرارية السلالية للمصريين عبر آلاف السنين ، لكنها كشفت ايضا عن التجانس العنصرى بين الأقباط والمسلمين وكذلك عن التجانس العنصرى بين جميع سكان مصر فيما خلا الشرقية والجيزة والبحيرة . وقد تغير هذا الوضع بالنسبة للمناطق الثلاث فى القرن العشرين بسبب كثافة الهجرة بين

أقاليم مصر . وبالمثل أدت اختبارات نسبه تجلط الدم الى نفس النتائج . وقد أدت كل هذه المقاييس الى تأكيد الاختلاف السلالى بين الأغلبية الساحقة من سكان مصر وبين الشعوب والأقوام الملقبة « بالسامية » .

وفى نفس الاتجاه ، أعطى اكتشاف الأدب المصرى القديم ، الدينى منه والدنيوى على السواء ، أدلة وافرة على وجود آثار حية فرعونية فى أديان التوحيد الثلاثة ، سواء فى الميتافيزيقا والكونيات ، أو فى التركيب الرمزى ، أو فى الضمير الأخلاقى . ففكرة العالم الآخر ، والبعث ، والحساب ، ورمز الثالوث البالغ التعقيد وقصص الطوفان وابادة البشر والأخوين ، وفكرة الخلق بالكلمة ، الخ ... قد أصبحت جزءا جوهريا من التفكير الانسانى عبر القرون ، ومنذ اكتشاف اخناتون وتل العمارنة والمثقفون لايفتأون يكررون مع بريستيد ومعاصريه أن التوحيد ولد فى مصر .

وأكثر الفترات فرعونية فى الفكر المصرى الحديث كانت على الأغلب الفترة الواقعة بين الحربين العالميتين . وقد كانت هذه فترة الثورة الشعبية لتحقيق استقلال مصر القومى ولتأسيس الديمقراطية الليبرالية فيها . وقد استمرت هذه الفترة ثمانى عشرة سنة بين ثورة ١٩١٩ وعقد المعاهدة المصرية الانجليزية فى ١٩٣٦ وتوقيع اتفاقية مونتريه فى ١٩٣٦ . والوثيقة الأولى أثبتت سيادة مصر القومية بعد أن حصل المصريون على هذه السيادة شكليا منذ ١٩٢٢ ، وانهت « الاحتلال » البريطانى الدائم لمصر من جانب واحد وجعلت الوجود البريطانى فى مصر مؤقتا وشرعيا فقط بموافقة مصر وفقاً لضرورات الدفاع المشترك . أما الوثيقة الثانية فقد انهت « الامتيازات » الأجنبية التى كانت تعطى للأجانب فى مصر وضعا ممتازا .

ذلك كان عصر المثال مختار والهامه الفرعونى ، ورجل المسرح يوسف وهبى ، مؤسس مسرح رمسيس . وكان لمجلس النواب بهوه الفرعونى . وقد شيد ضريح سعد زغلول على هيئة معبد فرعونى بعد مناقشة حية انحاز فيها كل كبار الكتاب فى مصر الى الطراز الفرعونى وليس الى الطراز العربى . كذلك شيدت فى تلك الفترة محطة الجيزة . وغيرها من المنشآت العامة على غرار العمائر الفرعونية .

والأرجح أن تجسيد فكرة بعث الروح الفرعونية فى مصر الحديثة قد مثلته رواية توفيق الحكيم « عودة الروح » التى كتبت فى ١٩٢٨ ونشرت فى ١٩٣٣ .

فالحكيم قد استخدم أوزيريس بصراحة وقوة ، لا كرمز فحسب ، ولكن كشرط لميلاد مصر الحديد . وقد كان أكثر كتاب مصر الكبار بين ١٩١٩ و١٩٣٩ ، ولاسيما العقاد وحسين هيكل وطه حسين وسلامة موسى يؤكدون فى مناسبات عديدة هوية مصر الفرعونية ، الا فيما يتصل ببعض وجوه الثقافة . وقد ذهب على عبد الرازق فى كتابه « الاسلام وأصول الحكم » الى حد تصنيف العرب ضمن الغزاة .

وليس من قبيل المصادفة أن نشر دعوة الوحدة الكبرى كان فى المنشأ من عمل كتاب غير مصريين . فنشر دعوة الجامعة الاسلامية كان من عمل الأفغانى بينما كان نشر دعوة القومية العربية من عمل الكواكبى ورشيد رضا وساطع الحصرى وميشيل عفلق ، وكلهم كتاب سوريون . وكانت عائلة الرافعى السورية

الأصل موزعة بين المثل الأعلى الاسلامى والمثل الأعلى العربى . ومع ذلك فبين ثورة ١٩١٩ وثورة ١٩٥٢ كان هناك بعض اتباع لهذا المبدأ أو ذلك من بين المصريين ولكن التيار الرئيسى فى مصر كان تيار القومية المصرية القائمة على بنية أساسية فرعونية العنصر والآصرة وبنيّة فوقية اسلامية الثقافة عربية التراث .

وقد جاء رد الفعل فى مصر من طه حسين وتوفيق الحكيم . فطه حسين أبرز ، استنادا الى التاريخ والجغرافيا ، هوية مصر المصرية وطابع البحر المتوسط فى ثقافتها رغم كل روابطها بالثقافة العربية . أما الحكيم ، الذى كان ينزع الى التصوف ، فقد وجد مواطن شبه حميمة بين المصريين والهنود ، وتحدث عن الروابط الشرقية ، مبرزا البعد الميتافيزيقى فى الحضارات « الشرقية » الاستاتيكية ، وفى الوجه المقابل حط من شأن الطابع المادى الذى تميزت به أقوام البدو الرحل من العرب .

وقد بدأت ثورة ١٩٥٢ بتوفيقية عبد الناصر السياسية التى عبر عنها فى « فلسفة الثورة » (١٩٥٤) . وكانت مصر عند عبد الناصر فى تقاطع ثلاث دوائر : الدائرة العربية والدائرة الاسلامية والدائرة الأفريقية . هذه الهوية الثلاثية عقدت رؤية عبد الناصر السياسية ، وبعد أن فقد السودان فى ١٩٥٦ استبعد الدائرة الأفريقية مؤقتا . وبعد خلافه مع حلف بغداد استبعد كذلك الدائرة الاسلامية . وهكذا لم يبق له الا الدائرة العربية . وتحققت أيديولوجيا القومية العربية فمنها ولدت « الجمهورية العربية المتحدة » بين ١٩٥٨ و ١٩٦١ ، حين كانت القاهرة هى قلب « الأمة العربية » . وقد عوضت باندونج وصلات عبد الناصر بنهرو وتيتو عبد الناصر عن ضياع الدائرة الأفريقية ، فحلت دائرة عدم الانحياز محل الدائرة الأفريقية ، بل وبقيت لعبد الناصر حتى بعد ضياع حلمه بالوحدة العربية . ولكننا هنا ، بقيام كتلة عدم الانحياز ، نكون قد انتقلنا من البحث عن الهوية القومية الى البحث عن تحرير الشعوب .

ومن المهم أن نلاحظ أنه بينما كانت مصر الناصرية أيام « شهر العسل » العربى تعلن فى اصرار مؤكدة هويتها العربية كمهر لوحدتها مع سوريا ولتفاهمها مع العراق أيام الاخوين عارف ، كانت مصر متهمة بالفرعونية على لسان سوريا وغيرها من الساخطين العرب بعد فض الوحدة ، لا مجازا ولكن بالمعنى الحرفى ، لافرعونية الأمجاد ولكن الفرعونية التى شجبها الكتاب المقدس والقرآن ، الفرعونية المرادفة للطغيان والظلم وانعدام التقوى .

وفى عهد السادات أصبحت الهوية الاسلامية هى الهوية الغالبة . ودون أن يقطع السادات روابطه بالعروبة حلت « جمهورية مصر العربية » فى عهد السادات محل « الجمهورية العربية المتحدة » التى أسسها عبد الناصر . ولم يكن السادات يمل أبدا فى خطبه من تكرار أن مصر هى أم المدنية وأن تاريخها يمتد الى سبعة آلاف سنة ، مدمجا دون أن يتنبه عصر ماقبل التاريخ المصرى فى تاريخ مصر . وكان يحمل عصا مارشالية تمثل صولجانا فرعونيا على هيئة زهرة اللوتس .

وبالتالى ، فبالرغم من كل نداءات الرئيس السادات بالقومية المصرية ، فهو دون أن يتنبه قد أضعف الروح « القومية » العربية أو المصرية على السواء . وذلك عندما شجع نظامه على انشاء الجماعات السلفية

والدينية لمقاومة اليسار ولكن هذه الجماعات كانت ترى فى شمولية الدين المسيحى بديلا عن تخليها عن الهوية القومية .

ومنذ اغتيال الرئيس السادات وتولى الرئيس مبارك الحكم انحسرت الموجة السلفية والثيوقراطية لأسباب عديدة ومنذ نوفمبر ١٩٨١ هنالك هدوء واضح وعودة تدريجية فى الحياة المصرية الى الاعتدال والعلمانية . والدين المسيس قد تراجع بدرجة ملحوظة ، مما يدل ضمنا على أن الدين كان دائما موضع احترام فى مصر وأنه يمارس فيها بتفان ولكن بوصفه عقيدة لابوصفه مرادفا « للهوية القومية » كما كان الثيوقراطيون يتمنون للأمر أن يكون . وفى هذا الصدد ، فان الرئيس السادات كان قد حاول تحقيق المستحيل : الا وهو التوفيق بين الحق الطبيعى والحق الالهى ، فكانت النتيجة هى الاضطراب الايديولوجى والسياسى والقانونى الذى أدى الى النهاية المأسوية . أما مبارك فقد افتتح عهده بشعار « مصر لكل المصريين » .

وأصالة مصر الفرعونية ، شرط لازم لتصور مصر المستقلة . فهى القاعدة الاساسية فى فكرة الدولة القومية وفى فكرة الدولة العلمانية فى مصر الحديثة غير أن النظرية القائلة بأن الهوية المصرية فرعونية خالصة هى اسراف فى التبسيط ولم يقل بها أحد الا أعداء « القومية المصرية » ، ليسخروا من هذا المبدأ بالمبالغة الكاريكاتورية . فالواضح من تاريخ مصر بعد العصر الفرعونى أن الحضارة المصرية مكونة من جملة طبقات : اليونانية والرومانية ، والبيزنطية ، والعربية ، والمملوكية ، والتركية ، والأوربية الحديثة . وهذه الطبقات ليست بالضرورة متراكمة ترتاح فيها طبقة فوق طبقة وترتاح كلها على البنية التحتية الفرعونية ، ولكن قد تكونت منها سبيكة أو مزيج من عناصر مختلفة أهمها هو ماضى مصر الفرعونى .

وفى بعض الأحيان نجد فى الشخصية المصرية مظاهر انعدام فى الانسجام ومتناقضات وبقايا ندوب ، ولكن هذا فى الأغلب راجع الى سوء هضم هذه العناصر وسوء تمثيلها فى الهوية المصرية .

وفى زمننا نجد أن المستشرقين والساسة وشركات السياحة قد ساهموا ، غالبا بسبب التشوه المهنى ، فى خلق رؤية مضطربة لهوية مصر الحقيقية ، بالاسراف فى ابراز أهمية العصور الوسطى . فادارة أوبروى لفندق مينا هاوس قد لفقت عند سفح الأهرام طرازا معماريا مغوليا وزخارف من الارابيسك من طراز خان الخليلى ، وادارة ماريوت لسراى لطف الله (فندق عمر الخيام سابقا) ، قد أقامت تجاورا ملفقا بين الديكور الشبيه « بمشربية » جسيمة لاتنتهى . والتماثيل الرخامية المنحوتة على غرار تماثيل حديقة لكسمبورج بباريس وعمارة القصر المشيد على طراز الامبراطورية الثانية ، وهو تلفيق خليق بأن يقض مضجع خوفو وهو يحلم بحياته الأبدية ، وخليق بأن يخدش ذوق الخديو اسماعيل فى حرصه على إرضاء الامبراطورة أوجينى ومحاولة اقناعها بأن بلاده قد أصبحت قطعة من أوربا .

لقد كان من السهل على الانثروبولوجيا الطبيعية أن تثبت التجانس السلالى والاستمرارية السلالية للكثرة الساحقة من المصريين منذ أقدم العصور . أما الروح المصرية فهى بحاجة الى دراسات متواصلة فى كافة العلوم الانسانية لتحليل التكوين الحقيقى لهذه الروح البالغة التعقيد ، التى تخفى ، خلف قناع « الكونفورمية » أو روح التطابق مع الجماعة ، ازدواجية مذهلة حيث يتجاور القلق وسلام النفس

والعدمية وعبادة المطلق ، والتمرد والخضوع والبراجماتية العلمية والمثالية التى توشك أن تكون انفصالا عن الواقع . وحيث يوجد هذا التمزق ، أو على الأصح هذا الفصام ، يمكننا تفسيره بوجود ثقافات لم يتمثلها المصريون تمثيلا صحيحا عبر تاريخهم الطويل .

وحين توفق مصر الى حل متناقضاتها الوجودية هذه وتكتشف أين تكمن حقا هويتها الحقيقية ؟ سوف يتحقق لها ـــ بغير شك ـــ بعثها الموعود فى كتاب الاحياء وليس فى كتاب الموتى .

الفصل السابع

قصة العلمانية فى مصـــر[1]

منذ انتصار الخمينية التى لاشك أن أكثرنا يرجو أن يكون انتصارا مؤقتا ، غدا السؤال الملح الذى يطرح نفسه هو السؤال الآتى : ترى ما هو مستقبل الدولة الحديثة فى الشرق الأوسط ؟ وبهذا السؤال يقترن سؤال اخر أكثر جوهرية لأنه بمثابة الاساس الذى ترتكز عليه الدولة الحديثة ، الا وهو : مامستقبل الهيومانزم ، أى الفلسفة الانسانية ، فى هذه المنطقة ؟

« الفلسفة الانسانية » هى فلسفة الحياة التى تعترف « بالانسان » بوصفه قيمة جوهرية فى ذاته ، اما لأن الله خلقه على صورته واما لأنه أرقى مافى الخليقة من كائنات . وهذا يستتبع ان يكون للانسان حق طبيعى فى المعرفة والسلطة والحرية والسعادة فى حياته الزمنية أى الدنيوية . وبذلك تكون « الفلسفة الانسانية » هى عكس فلسفة الموت التى تنفى قيمة الوجود الزمنى أو الدنيوى تأسيسا على فنائه أو فساده أو زيفه ، بدعوى انه لافضيلة هناك ولا دوام ولا حقيقة الا لحياة الروح قبل الموت وبعده ، هنا وفى العالم الآخر .

والأمير هاملت (فى الفصل الثانى ، المشهد الثانى ، من مأساة « هاملت » يطرح على جليد نسترن الموقف الانسانى الذى لايخرج عن كونه الموقف الفاوستى :

« يا للانسان من تحفة رائعة ! ما انبل عقله ! ما أرحب ملكاته ! ما أبدع صورته وحركته وما أقدرهما على التعبير ! ما أشبهه بالملاك فى عمل الخير وبالاله فى سعة الادراك ! هو بهاء العالم ! هو أرقى الحيوانات ! » .

وفى الوقت نفسه يطرح هاملت ، على وجه المقابلة ، وجهة النظر التشاؤمية المعادية للفلسفة الانسانية بالتفاهة الأصيلة والفساد الأصيل الملازمين للانسان وللطبيعة ، فى قوله :

---

(١) « المصور » فى ٣٠ سبتمبر ٨٣ ، ٢٣ سبتمبر ٨٣ ، ٧ أكتوبر ١٩٨٣ .

« ومع ذلك فماذا يعنينى من الانسان » هذا الذى جوهره من تراب ؟ لا لست أجد فى الرجال مايسرنى ، لا ولا فى النساء كذلك ..

« ... بل انه ليثقل فؤادى ، أن الأرض ، هذه الهيئة البهية ، تبدو لى صخرة عقيمة جرداء ، وأن هذه الخيمة البديعة من الهواء ، أجل هذه القبة العظيمة ، قبة الجوزاء المعلقة فوق رءوسنا ، هذا السقف الشامخ المطعم بالنيران الذهبية ، لايبدو لى الا كاكداس من الابخرة الموبوءة جالبة الطواعين » .

والقلق المرضى الذى نجده فى نفس هاملت ، انما مصدره انه مدرك لصحة الموقفين المتناقضين جميعا . وبوجه عام ، يمكن أن نقول أن كل الأديان والفلسفات التى تنظر للموت على أنه باب الحياة هى أديان وفلسفات انتحارية . ومع ذلك فليس من اللازم أن يخامرها القلق . فهى فى حالات معينة تقترن بالاستسلام الهادىء لارادة الموت والرضا فى صفاء بتدمير الجسد . وبالمثل ، فان الشعور بلا جدوى المسعى الانسانى ، أو « الصخرة العقيمة الجرداء » ، كما يسمى هاملت الأرض ، لاينبعث بالضرورة من فلسفة ما أو من ارادة الموت ، بل من مجرد نزعة بليدة تؤثر أن يكون المرء كلبا حيا على أن يكون أسدا ميتا . وهذه هى العلامة المميزة لكل فترات التاريخ الانسانى غير الخلاقة ، دون نظر للدين أو للون أو الجنس أو النوع (أى الذكر والأنثى) .

ومن يميلون فى الشرق أو فى الغرب الى ابراز الفوارق بين ابناء الجنس البشرى أكثر مما يميلون الى ابراز وجوه الشبه ، قد اعتادوا على رؤية خصائص « جوهرية » يختص بها العرب أو الأوربيون ، الساميون أو الآريون ، الصينيون أو الهنود أو أبناء الهند الصينية ، الخ وكذلك قد اعتادوا على رؤية فوارق « جوهرية » بين المسيحية والاسلام واليهودية ، الخ والخصائص والفوارق موجودة بطبيعة الحال ، ولكن تاريخ البشرية قد أظهر بالأدلة الوافرة أن الناس وعقائدهم وافعالهم وردود أفعالهم متشابهون أساسا ، على الأقل فيما يتصل بالكليات .

ومن المفارقات ان نجد أن كل دين وكل ثقافة وكل حضارة تشتمل على الفلسفتين جميعا ، فلسفة الانسانية والفلسفة المعادية للانسان . فما يشكل الفرق بين دورة تاريخية ودورة تاريخية أخرى ، هو مايفعله الناس بأفكارهم ، سواء على المستوى النظرى أو فى التطبيق . والظروف الاجتماعية الاقتصادية ، وكذلك أحداث الكوارث ، لها دخل كبير فيما يطرأ على الناس من تقلبات . والعالم المسيحى والعالم الاسلامى قد تجلت فيهما عبر العصور نفس الظواهر الفكرية والروحية والمادية على وجه التقريب ، وان يكن ذلك قد تم بالتبادل لا بالتزامن . ونقيض الهيومانية أو الفلسفة الانسانية هو الفلسفة الثيوقراطية لأن الفلسفة الهيومانية تعنى حكم الانسان على الأرض . بينما الفلسفة الثيوقراطية تعنى حكم الله على الأرض والمسيحية والاسلام معا قد عرفا دوراتهما الثيوقراطية والهيومانية .

ومع هذا فالاسلام ، على خلاف المسيحية ، دين يقوم فى أساسه على الفلسفة الانسانية ، باعتبار أن الله فى الاسلام قال أن الانسان هو سيد المخلوقات وجعل له مكانة ممتازة فى الكون أعلى من مكانة الملائكة

نفسها . والاسلام فى جوهره لا يعرف حكم الكهنوت وليس فيه وسطاء بين الانسان والله . وقد اتخذت المسيحية هذا الموقف من الانسان منذ عصر النهضة الأوربية وحركات الاصلاح الدينى ومع ذلك فالملاحظ أنه فى جميع الأديان وفى كافة الشعوب يزداد اعتماد الطبقات الجاهلة على الكهنوت . وكلما تفشى الجهل بين الشعوب ازداد الاعتماد على الكهنوت أو الحفظة الوسطاء أيا كانوا وازداد فهم الأديان فهما حرفيا .

وقد أظهرت تجربة العالم المسيحى أنه من الممكن اقامة ثيوقراطية فى ظل البروتستانتية من خلال التاجر أو الحرفى أو المهنى كما أمكنت اقامتها فى ظل الكاثوليكية من خلال القسيس . والثيوقراطية البروتستانتية هى ثيوقراطية الشعب وبالشعب وللشعب ، وفيها يحل التاجر أو الحرفى أو المهنى محل القسيس كمصدر لتعليم الدين وتفسيره وتطبيق تعاليمه فى المجتمع .

وقد خرجت مصر من عصرها الثيوقراطى الوسيط بالصدمة الثقافية التى جاءتها نتيجة لدخولها لأول مرة فى علاقات مباشرة مع الغرب فى أعقاب الحملة الفرنسية عام ١٧٩٨ ولقيامها بأول تجربة فى بناء الدولة الحديثة فى عهد محمد على (١٨٠٥ — ١٨٤٠) . وهناك حكاية ذات مغزى تروى عن محمد على أنه أمر مترجميه أن يترجموا الى التركية كتاب « الأمير » لمكافيللى خلال شهر من الزمن ، فلما سمع بعضهم يطالب بمهلة أطول ، فتح الكتاب على مكتبه وفصله الى قسمين بضربة واحدة من سيفه وهو يكرر : « قلت شهراواحدا » . فلما جاءوه بالترجمة بعد اتمامها كان تعليقه : « أنا لم أجد فى هذا الكتاب شيئا لم أكن أعرفه من قبل » . ويلاحظ أن حجر الزاوية فى كتاب « الأمير » لمكافيللى هو فصل السياسة عن الميتافيزيقا واقامة الدولة الحديثة على الحكم الدنيوى .

ومع بونابرت ومحمد على حلت نظرية « الحق الطبيعى » محل نظرية « الحق الالهى » ، وحلت القوانين التى وضعها الانسان محل القوانين الالهية ، الا فيما يتصل بقوانين الأحوال الشخصية (الزواج والطلاق والمواريث) التى رغب المصريون بكافة طوائفهم ان تبقى كما حددها الشرع الدينى . وقد امتد الأخذ بالقوانين الوضعية الى ميدان التنظيم السياسى والاجتماعى باستحداث الدساتير والمجالس النيابية ، ثم فيما بعد الحكم النيابى وما شابهه من مؤسسات ديمقراطية . وقد بلغت علمنة القوانين المصرية مدها الكامل عندما أدخل الخديو اسماعيل « قانون نابليون » فى الستينيات من القرن التاسع عشر بوصفه النظام القضائى الرسمى فى مصر وانشأ لجنة برياسة رفاعة الطهطاوى ليترجم قانون نابليون الى اللغة العربية . وباستثناء فترة وجيزة من الردة الى العصور الوسطى أيام عباس الأول بين ١٨٤٩ و ١٨٥٤ ، يمكن القول بأن علمنة مصر مضت مضيا مضطردا حتى موت الرئيس عبد الناصر . غير انه بتولى الرئيس السادات الحكم بدأت فى مصر من جديد لجان تحت رعاية الحكومة ولجان برلمانية كان عملها هو مراجعة القوانين المصرية لتطهيرها من كل تأثيرات أجنبية ولجعلها مطابقة لأحكام الشريعة الاسلامية .

و « العلمانية » هى الاسم الدينى للهيومانية أو « الفلسفة الانسانية » فى أوروبا . وقد احتاجت الحضارة الغربية الى ستة قرون على الأقل لكى تسود فيها العلمانية . وقد تميز انتصار العلمانية بفصل الدين عن الدولة ، وبظهور الدولة القومية ، وبفصل السلطات داخل الدولة القومية ، وباحلال القانون الوضعى

وبانحسار الحكم بالحق الالهى وانتشار الحكم بالحق الطبيعى وهو ماميز التقدم من الثيوقراطية الى الديمقراطية ، وبمناهضة الكهنوت وبهجران الرهبان للأديرة ، وبالتحول من حياة التأمل الى حياة العمل ، وبذبول العلوم اللاهوتية وازدهار العلوم الوضعية والعلوم الدقيقة والفنون والآداب الدنيوية ، وبمولد أجهزة الاعلام الجماهيرية والثقافة الجماهيرية باختراع المطبعة فى ١٤٤٠ والانتشار التدريجى للتعليم المدنى أو العلمانى وما عقبه من الانتاج الضخم والاستهلاك الضخم للسلع المادية نتيجة للثورة الصناعية ، وبتحرير الرجل ثم بتحرير العبيد ثم بتحرير المرأة ، وبتقدم حقوق الانسان نظريا وفى التطبيق ، كحق الانسان فى اختيار سيده ، وهو مايعرف بالحكم النيابى ، وحق الانسان فى صناعة أغلاله أى قوانينه ، وحق المساواة أمام القانون وتكافؤ الفرص ، وحق حرية العبادة والحق فى الحرية الشخصية والحرية المدنية والأمن وكرامة الانسان وهكذا دواليك .

ولم يكن الانتقال من الدولة الثيوقراطية الى الدولة العلمانية فى العالم الغربى دائما انتقالا سلميا ، بل على العكس من ذلك فقد كانت هناك ستة قرون من الحروب والثورات الدموية ومن المذابح الفردية والجماعية ، ومن الاضطهاد والاستشهاد .

كذلك من المبالغة أن نقول ان انتصار العلمانية فى العالم الغربى انتصار حاسم وكامل . فمن وقت لاخر نجد حركات بعث ثيوقراطى مضادة للعقل كحركة جماعة جيم جونز ، أو نجد دعوات للاحياء السلفى كتلك الضغوط المتكررة على نظام التعليم الأمريكى لفرض نظرية الخلق الواردة فى الكتاب المقدس بدلا من نظرية التطور عند داروين وما شابهها من نظريات فلكية وجيولوجية تحدد عمر العالم المادى .

وحتى على مستوى الدولة القومية فالخط مباشر من جان دارك (١٤١٢ — ١٤٣١) الى بوبى ساندز وضحايا المرأة الحديدية ، بغض النظر عن موضوع من المخطىء ومن المصيب .

أما من ناحية المعتقدات فالخط مباشر أيضا بين توركويمادا (١٤٢٤ — ١٤٩٨) ، سفاح محاكم التفتيش ، وفشينسكى الذى أجرى التفتيش العقائدى فى محاكمات موسكو بين ١٩٣٦ و ١٩٣٨ فى أكثر البلاد ايمانا بالعلمانية بين البلاد المؤمنة بالمادية الجدلية وليست هناك فوارق الا فى التكنيك .

وقد عرف الشرق الأدنى ، ولاسيما مصر خلال القرنين الماضيين ، أى منذ الحملة الفرنسية (١٧٩٨ — ١٨٠١) وعصر محمد على (١٨٠٥ — ١٨٤٠) ، نفس التطور السلمى أو المتسم بالتشنج من شمولية الدولة الثيوقراطية الى تفردية أو انقسامية الدولة القومية . وربما كان من الجائز أيضا أن الامبراطورية الصغيرة الوجيزة العمر التى أسسها على بك الكبير قبل ذلك بخمسين عاما كانت تمثل تجربة سابقة مجهضة فى القومية المصرية . وعلى ذلك تكون هناك فجوة من نحو أربعة قرون تقريبا بين ظهور أوربا الحديثة وظهور مصر الحديثة ، وهذه الفجوة الزمنية تمثل الفجوة الثقافية والحضارية بينهما .

وليس من الموضوعية ان نعزو الفرق فى مستويات التطور الى أى فرق جوهرى سواء فى السلالة أو الدين أو فى الثقافة القومية ، كما يذهب بعض المفكرين العنصريين أو المتعصبين فى تفسير الفرق الظاهر بين

الشرق والغرب . ولاشك أن العقائد الأساسية والتقاليد الثقافية لها أثر فيما يصيب الأمم المختلفة من تقدم أو انحلال . غير أن تاريخ الفكر يبين لنا بالشواهد الوفيرة أن المعتقدات الأساسية والتقاليد الثقافية تتبع خطوطا متشابهة فى التطور فى الشعوب المختلفة كلما خضعت لنفس التغيرات الاقتصادية أو المادية . ويكاد يستوى أن يكون العامل المفاعل فى التغير أتيا من الخارج أو من الداخل .

وقد وضعت تجربة بطرس الأكبر فى روسيا ومحمد على فى مصر أسس الدولة الحديثة فى كل من البلدين على التوالى . وفى مصر مهدت الضربات القاضية التى كالها بونابرت أولا ثم محمد على ثانيا لنظام الالتزام الاقطاعى التركى المملوكى وللعلاقات التى قام عليها هذا النظام ، مهدت الأرض لظهور الدولة الحديثة ولانسلاخها من الشمولية الروحية والسياسية التى بنيت عليها الامبراطورية العثمانية . وقد أدى ظهور الاقتصاد الصناعى الى ظهور الطبقات البورجوازية الجديدة والى ظهور علاقات طبقية جديدة والى ظهور فلسفات ومواقف طبقية جديدة .

وقد تبع انهيار المجتمع التقليدى الوسيط فى مصر على وجه التقريب نفس المسارات التى اتخذها انهيار المجتمع التقليدى الوسيط فى أوروبا . وفى مصر كان السلك العسكرى والسلك الادارى امتيازا وقفا على الطبقة الحاكمة التركية الشركسية وكان الاقتصاد المدنى حكرا شبه كامل على التجار والحرفيين الشوام والمغاربة ، وبذلك كانت المهن الرئيسية المفتوحة أمام المصريين حتى نهاية القرن الثامن عشر هى الزراعة والصناعات الريفية والمهن الدينية . وتركزت حياتهم الروحية والفكرية حول الأزهر الذى كان ، ولايزال الى اليوم ، أهم معهد للدراسات الدينية فى العالم الاسلامى .

وهناك عدة وثائق تبين الصراع الخطير فى عصر محمد على بين المصلحين ، يقودهم الشيخ حسن العطار شيخ الأزهر ، فى مواجهة كبار علماء الدين المحافظين بقصد استحداث دراسات الآداب الدنيوية فى برامج تلك الجامعة الدينية ، وتشمل هذه الدراسات الدنيوية دراسة الشعر العربى والفلسفة والتاريخ والجغرافيا . وهذا يذكرنا بالجدل الذى ثار فى أوائل الرينيسانس (عصر النهضة) الأوربية بصدد العلوم الروحية والعلوم الزمنية (الدنيوية) ، ويذكرنا بالعديد من « الابولوجيات » التى كتبها بترارك وسكاليجر وفيليب سيدنى ورونسار الخ .. دفاعا عن الشعر . كذلك كان هناك الجدل حول طبع القرآن ، وهو مايذكرنا بالجدل الذى ثار حول طبع جوتنبرج وفوست الكتاب المقدس لأول مرة فى استراسبورج بعد ١٤٤٥ .

وفى الحالتين انتصر دعاة الفلسفة الانسانية . فى عصر محمد على كانت علمنة التعليم كاملة ، وكان ما ارسى اسس التعليم العلمانى الراسخة هو بعثات المائتى طالب الذين أوفدهم محمد على الى فرنسا وانجلترا وايطاليا والنمسا لتلقى العلوم والتكنولوجيا الغربية ، وكذلك العديد من المدارس التى انشأها محمد على فى مصر ، سواء للتعليم العام أو لدراسة الطب والهندسة والعلوم العسكرية ، الخ ... ومع هذه وتلك الألف كتاب وكتابا أوروبيا التى ترجمت الى اللغة العربية تحت رعاية محمد على . وبالمثل رسخت أعمال الجبرتى والطهطاوى فى مجال الدراسات الانسانية أسس التفكير العلمانى . لقد اجتاحت البلاد منذ أسس بونابرت

المجمع العلمى المصرى روح جديدة ، وكانت مناهضة الطهطاوى للرهبانية ، بل وللكهنوت ، هى المعبر الحقيقى عن روح العصر .

بسقوط محمد على فى ١٨٤٠ كان هناك جزر ملحوظ فى الفلسفة الانسانية فى مصر ، وقد بلغ هذا الجزر اقصى مداه فى عهد عباس الأول (١٨٤٩ — ١٨٥٤) الذى لم يخف أبدا كراهيته للأوربيين وحضارتهم ، ولم يخف ابدا عبوديته للسلطان العثمانى أو سياسته المعلنة القائمة على اقتلاع المبادىء والانجازات المستحدثة ، وعلى الاكتفاء بالقيم الدينية بين رعاياه . وهكذا فك عباس الأول مصانع محمد على وترساناته ، وأغلق مدارسه وجرائده ، وشتت أساتذته وكتابه ومترجميه ونفى قادتهم الى السودان .

وكان خلفه سعيد باشا (١٨٥٤ — ١٨٦٣) ، حسن النوايا ولكنه كان ضعيفا فلم يفعل الا القليل لينقذ البلاد من هذه الموجة الرجعية التى استمرت أكثر من عشرين عاما ، أى حتى اعتلى اسماعيل العظيم عرش مصر (١٨٦٣ — ١٨٧٩) .

وبتولى اسماعيل ، الذى كان يؤمن بمصر الأوربية ، بدأت من جديد اعادة بناء الدولة الحديثة العلمانية فى مصر بكل مضامينها : ومنها « الدولة القومية » ، أولا بالتماس الحكم الذاتى القومى بموجب فرمان ١٨٦٦ ، ثم بالمحاولة المجهضة لاعلان استقلال مصر من الامبراطورية العثمانية اثناء احتفال افتتاح قناة السويس ، ومنها استحداث المؤسسات البرلمانية ، ومنها ادخال قانون نابليون فى الستينيات من القرن التاسع عشر بوصفه القانون الرسمى فى مصر ، ومنها اعلان اللغة العربية فى ١٨٧٣ بوصفها اللغة الرسمية للبلاد بدلا من اللغة التركية ، ومنها نشر التعليم على نطاق لم يسبق له مثيل (لم تكن فى مصر فى عهد سعيد الا ١٨٥ مدرسة ، فازداد العدد فى عهد اسماعيل الى ٤٨١٧ مدرسة) . ومنها الاعتماد على المطبعة بدلا من الاعتماد على واعظ القرية لتكوين الرأى العام (كان عند محمد على جريدتان أحداهما عربية والأخرى فرنسية ، ولم تكن عند عباس أو سعيد أية جرائد ، أما فى عصر اسماعيل فقد كان فى مصر أكثر من ثلاثين جريدة) ، ومنها رعاية الفنون والآداب مع الاهتمام الخاص بالمسرح ، وهو أكثر الفنون دنيوية ، ومنها تجدد الحماس لتعليم المرأة الذى بدأ أيام محمد على وانقرض أيام عباس وسعيد ، ولكنه ازدهر ازدهارا كبيرا أيام اسماعيل . لقد رسخت السنوات الست عشرة من حكم اسماعيل اسس العلمانية فى مصر الحديثة .

وكانت ورطة العرابيين هى أن العرابيين لم يكونوا يعرفون ماذا كانوا يريدون ، أو على الأصح هى أنهم كانوا يريدون أشياء متناقضة . كانوا من جهة يريدون « مصر للمصريين » ، أى يريدون الدولة القومية ، ولكنهم من جهة أخرى كانوا يقبلون التبعية للثيوقراطية العثمانية . بعبارة أخرى كانوا فى علاقتهم بالخليفة السلطان العثمانى يقبلون الخليفة ولكن يرفضون السلطان . وبالمثل ، فبينما نجد أنهم كانوا يطلبون الحياة الديمقراطية الدستورية ، فقد منعهم تكوينهم النفسى المحافظ من ادراك ان الديمقراطية والدستورية هما فى الأساس منتجات أوروبية مؤسسة على نظرية الحق الطبيعى وليس لها جذور فى التراث الثيوقراطى التقليدى . وحتى لو انتصر العرابيون فان حيرتهم كانت كفيلة بتبديد طاقتهم دون جدوى بسبب عدم وضوح ادراكهم

للاتجاه الصحيح . لقد كانت مشكلتهم الحقيقية ليست موقفهم من الجيوش الغربية ولكن موقفهم من القيم الغربية .

ومع ذلك فقد كانت هذه القضية غ ر ذات موضوع لأن الاحتلال البريطانى فرض نفسه فى ١٨٨٢ ولمدة أربع وسبعين سنة قادمة ، وبذلك صاغ مصير البلاد بدرجات متفاوتة . والسنوات الخمس والعشرون التى تمثل الفترة الكرومرية (١٨٨٢ ـــ ١٩٠٧) ، تمثل بوجه عام الحقبة العلمانية الثالثة فى مصر ، رغم ان السياسة البريطانية تجاه مصر كانت تخضع لثلاثة مبادىء معطلة للعلمانية :

كان المبدأ الأول هو نظرية كرومر بضرورة التحكم فى خطى التنمية ، أو ما وصفه هو نفسه « بالخبب المنتظم وليس الركض » على طريقة محمد على واسماعيل ، وهو ما عاق أى انتشار مكتسح للحضارة الأوروبية أو للديمقراطية فى مصر .

وكان المبدأ الثانى هو قيام لجنة التصفية أيام الخديو توفيق ، فى يوليو ١٨٨٠ ، بتخصيص نسبة ٦٦٪ من الايرادات العامة للدولة لسداد دين مصر عام الذى استدانته مصر فى عهد الخديو اسماعيل . ومن الناحية العملية شل قانون التصفية هذا كل مشروعات الدولة للتنمية فى التعليم والقضاء والصحة العامة والرى والاشعال العمومية والدفاع ، الخ ، فهو لم يترك الا ٣٤٪ من الميزانية السنوية لنفقات الحكومة الجارية وللجزية التى كانت مصر تدفعها سنويا للباب العالى .

أما المبدأ الثالث فقد كان النظرية السائدة فى عصر الملكة فكتوريا ، وهى النظرية التى أسسها السيروولتر بيجوت ، بأن « الديمقراطية » منتج غربى غير قابل للتصدير الى الشرق ، ثم جعلتها نظرية شعبية قصيدة كبلنج الشهيرة « الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقى الاثنان حتى تلتقى الأرض والسماء فى يوم الدينونة تحت عرش الله العظيم » .

ومع ذلك فقد كان هناك مبدأ رابع يتعارض مع هذه المبادىء الثلاثة جميعا ، الا وهو سياسة بريطانيا القاضية بأن تعترف بسيادة تركيا الاسمية ، الأسمية لاأكثر من ذلك ، على مصر ، مع الاحتفاظ بالسيطرة الفعلية عليها فى أيد بريطانية . وكان معنى هذا التقويض المنظم من جانب بريطانيا للتأثير العثمانى سواء فى العقل المصرى أو فى الشئون المصرية ، واضعاف المبدأ الثيوقراطى فى مصر . كان هذا بمثابة تثبيت لدعائم العلمانية المصرية . وكانت ثمرته هى مدرسة محمد عبده فى الاصلاح الدينى ودعوة قاسم أمين لتحرير المرأة المصرية ، ومدرسة لطفى السيد فى التنوير والديمقراطية التدريجية والمقاومة العنيدة للثيوقراطية العثمانية .

غير أن الاحتلال البريطانى قد أجج أيضا ، ـــ عالما كمحرد رد فعل ـــ الشعور القومى التركانى الذى تميز به الحزب الوطنى بزعامة مصطفى كامل ، وقد كان متحالفا مع العثمانيين . بعبارة أخرى قد أظهر الاحتلال البريطانى على السطح ذلك الاستقطاب الدفين بين العلمانيين والثيوقراطيين فى الثورة العرابية ، وهو الاستقطاب الذى أصاب تلك الثورة بالشلل .

وبتمزيق أوصال الامبراطورية العثمانية وذبول دعوة الجامعة الاسلامية ، ثم الغاء الخلافة فى تركيا نفسها على يد مصطفى كمال ، غدت عقيدة الجامعة الاسلامية غير ذات موضوع على وجه القطع فى مصر وغيرها من ايالات الامبراطورية العثمانية فى الشرق الأدنى . وقد أطلق هذا مد القومية المصرية جارفا على الأساس العلمانى فى ثورة ١٩١٩ بزعامة زغلول والوفد المصرى . وبالرغم من أن ثورة ١٩١٩ كانت انفجارا ضد السيطرة البريطانية والاستغلال الأوروبى بمصر ، فقد كانت هذه الثورة خالية تماما من روح الكراهية للغرب أو من العودة الى عقلية الصراع بين الهلال والصليب التى تميز بها الحزب الوطنى فى بعض تياراته بعد موت مصطفى كامل . بل على العكس من ذلك ، فقد كان المحرك الاساسى لثورة ١٩١٩ هو الايمان الذى لايتزعزع بالحق الطبيعى ، أى بأن مزاولة السلطة لا شرعية لها الا بتفويض من الشعب ، وبمبدأ الفصل بين الدين والدولة ، وبمبدأ الفصل بين السلطات داخل الدولة ، وبمبدأ تقييد سلطات التاج بالدستور الذى يمثل تجسيد الارادة الشعبية ، وباختصار ، بالايمان بمبادىء الحرية والمساواة والاخاء كما نص عليها اعلان حقوق الانسان فى الثورة الفرنسية ، وبأن شئون البشر يجب أن تصرفها القوانين التى يضعها الانسان وليس القوانين الالهية .

ومن الناحية الرسمية امتدت هذه الحقبة من تاريخ مصر ثلاثاوثلاثين سنة ، أى من ثورة ١٩١٩ الى ثورة ١٩٥٢ ، وهى فترة التجربة المصرية فى الديمقراطية الليبرالية . غير أن هذه الفترة فقدت الكثير من حيويتها فى ١٩٣٦ بتجميد الكفاح الوطنى نتيجة لتوقيع معاهدة الصداقة والتحالف المصرية الانجليزية فى ١٩٣٦ . وقد جهز ظهور الفاشية فى أوروبا التربة فى الثلاثينيات والاربعينيات لظهور عدة تنظيمات شمولية شبه عسكرية ذات قاعدة من البورجوازية الصغيرة لابأس بحجمها كما ساعد على تكاثر هذه التنظيمات ، كالاخوان ، وحزب مصر الفتاة الذى أعيد تشكيله فيما بعد باسم الحزب الاشتراكى من جهة والحزب الوطنى الجديد من جهة أخرى ، وكحزب العمال الذى كان يرأسه النبيل عباس حليم ، ثم فيما بعد كسبيكة سرية من هذه المجموعات كلها بين الضباط الاحرار كان أبوها الروحى الفريق عزيز المصرى باشا ، وهم الضباط الذين اطاحوا فيما بعد بالعهد البائد فى ١٩٥٢ بقيادة عبد الناصر ومجلس قيادة الثورة .

ومن الناحية التاريخية كانت كل هذه التنظيمات بقايا من الحزب الوطنى المتوفى الذى كان مصطفى كامل قد أسسه فى السنوات الأولى من القرن العشرين . وكان هذا الحزب قد حظر وجوده بقرار من البريطانيين بعد مقتل بطرس باشا غالى عام ١٩١٠ نظرا لميله الى العنف والاغتيالات السياسية ولانحيازه علنا لتركيا وللجامعة الاسلامية ، وظل هذا الحظر قائما حتى اعلان دستور ١٩٢٣ . وكان أكثر زعمائه فى المنفى ، فبقيت كوادره كامنة تحت الأرض دون نشاط فعال حتى اكتسحته ثورة ١٩١٩ بقيادة زغلول والوفد .

وقد بدا وكأن الجناحين الرئيسيين فى الثورة العرابية ، الجناح العلمانى والجناح الثيوقراطى ، كان فى حرب سافرة نشبت بينهما بعد هزيمة عرابى للسيطرة على افئدة الناس وعقولهم .

وفى العقد الأول من القرن العشرين سحر الانفجار البركانى لنشاط الجناح الثيوقراطى ، وقد كانت تؤيده تركيا والخديو عباس الثانى ، خيال الكثيرين من المصريين ، ولاسيما بين الطبقات ساكنة البنادر فى مصر ، غير أن هذا السحر سرعان مافقد قوته عندما طغى تيار الجامعة العثمانية بتأثير عبد العزيز جاويش على تيار القومية المصرية وعندما غدا التعاطف مع العثمانيين غير ذى موضوع فى مصر بصفة متزايدة . وبالرغم من انتصاره قصير الاجل ، كان الحزب الوطنى دائما حتى فى قمة مجده ، حزب أقلية ، بوصف انه كان أساسا حزب البورجوازية الصغيرة ولاسيما فى المدن ، فى حين أن المحرى الرئيسى للحياة المصرية كان معظمه فى مصر الزراعية التى كان يسيطر عليها ارستقراط حزب الأمة .

ولان الفلاحين رغم محافظتهم كانوا عمليين ويميلون الى الشرعية والاعتدال فقد ظل يسودهم الفتور بعد فشل أول ثورة مسلحة لهم فى العصور الحديثة بقيادة عرابى .

وكان أعيانهم فى حزب الأمة بقيادة لطفى السيد وعائلة عبد الرازق يفهمون الثورة العرابية على أنها تعنى مصر للمصريين وليس للاتراك ، وحكم مصر للأعيان المصريين وليس للخديو أو للطبقة الحاكمة التركية الشركسية . ولم يكونوا يرون أى فرق جوهرى بين الاستعمار العثمانى والاستعمار البريطانى الا أن الحكم التركى كان يمثل طغيانا جاهلا متخلفا انتهى زمانه بينما الحكم البريطانى كان يمثل طغيانا مستنيرا متقدما يمكن مع الزمن التغلب عليه بانتشار التعليم والديمقراطية . كان هؤلاء الأعيان طبقة من الصفوة المؤمنين بالتدريجية ، وقد عاشوا بوهم انه يستطيعون أن يتخلصوا من المبدأ الكرومرى ، أو على الأصح الفكتورى ، ألا وهو المبدأ القائل بأن الديمقراطية الغربية والثقافة الغربية والمؤسسات الغربية أشياء غير قابلة للتصدير ، وبالتالى فقد أجلوا الكفاح الوطنى ضد السيطرة البريطانية وبنوا كل آمالهم على الاصلاح الداخلى السلمى . وربما كان أقرب شيء نعرفه فى التاريخ الأوروبى الى تجربة حزب الأمة هو ظاهرة « الفلاسفة » فى حركة التنوير الفرنسية قبيل الثورة الفرنسية . ورغم علمانيتهم ودعوتهم المصرية مائة فى المائة فقد فشل هؤلاء أيضا كما فشل رجال الحزب الوطنى لأنهم توهموا أن الحرية « قابلة للتجزئة » ، وأنه من الممكن للانسان أن يكون حرا فى بلاده وعبدا للسيطرة الأجنبية فى وقت واحد . باختصار توهموا أن بريطانيا يمكن أن تجلس مرتاحة البال وهى تتأمل مصر تفلت من سيطرتها تدريجيا بعد أن بنت نفسها بنفسها .

كل هذه المتناقضات حلتها ثورة ١٩١٩ التى قادها سعد زغلول أخر العرابيين . وقد كان زغلول فى ١٨٨٢ ازهريا شابا عمره ٢١ سنة وسجن نحو شهر كأحد مجاهدى ثورة عرابى وتلميذا من تلامذة الأفغانى ومعاونا لمحمد عبده .

لقنت مرارة فشل الثورة العرابية سعد زغلول جملة دروس هى :

(أ) أن الحكم العسكرى والديمقراطى حدان متناقضان بنص القول : وبالتالى فان الحكم الدستورى لايمكن بلوغه الا بالكفاح المدنى .

(ب) أن المصريين هزموا وسحقت ثورتهم لا بسبب خيانة الخديو توفيق ولابسبب سوء نية البريطانيين ولا بسبب نفاق تركيا ذات الوجهين ، رغم أن توفيق بالفعل خائن وبريطانيا كانت بالفعل سيئة النية وتركيا كانت مرائية ذات وجهين ــ وانما فشلت الثورة العرابية أساسا لأن المصريين كانوا غير ناضجين وكانوا يعتمدون على تراث باق لهم من العصور الوسطى أكثره محض هراء . فشلت الثورة العرابية لأن طريق التحرر من الاستبداد الداخلى ومن السيطرة الأجنبية معا هو نفس الطريق الذى سارت فيه شعوب أوروبا منذ الرينيسانس ، الا وهو طريق العلمانية والهيومانزم . وهكذا درس هذا الازهرى الشاب القانون الفرنسى وأصبح محاميا وقاضيا قبل أن يصبح وزيرا ثم زعيما .

(ج) أن الاعتماد على الارستقراطية لتحقيق الديمقراطية وهم ، كما أنه وهم أيضا الاعتماد على طبقة واحدة ، ولا سيما الطبقة العليا ، للحصول على الاستقلال الوطنى . فالديمقراطية تخص « الديموس » أى الشعب . والاستقلال الوطنى يخص كل المواطنين .

وقد كانت ثمرة ثورة ١٩١٩ هى التصريح البريطانى من جانب واحد فى ١٩٢٢ بأن « مصر دولة مستقلة ذات سيادة » مع التحفظات الأربعة كما كانت ثمرتها دستور ١٩٢٣ الذى أسس نظام الدولة على مبدأ « الحق الطبيعى » المتبلور فى مبدأ أن « الامة مصدر السلطات » ، وقيد نسبيا سلطات التاج المصرى . وقد كانت هاتان الوثيقتان غير كافيتين ولكنهما أرستا الاساس الثابت نسبيا لبناء المؤسسات العلمانية فى حقبة مصر الليبرالية . لقد كان انتصار الديمقراطية الليبرالية فى مصر بانتصار ثورة ١٩١٩ هو الانتصار الثالث للعلمانية المصرية الأصيلة .

بالرغم من انتصار العلمانية المصرية للمرة الثالثة منذ محمد على بثورة ١٩١٩ وارساء قواعد الديمقراطية الليبرالية فى مصر ، فان الحركة الثيوقراطية ظلت فى حالة كمون ، وأصبح الحزب الذى يعبر عنها ، وهو الحزب الوطنى ، طوال العشرينيات شبحا من أشباح الماضى ، حتى وجدت صيغ جديدة لتجديد شبابه فى الثلاثينيات والاربعينيات تحت اسماء مختلفة . ومن هنا نشأ « الاخوان المسلمون » و « حزب مصر الفتاة » (الحزب الاشتراكى) ، والحزب الوطنى الجديد ، والتنظيم المصرى للضباط الاحرار ، وما استجد من تناسخات لهذه التنظيمات منذ ١٩٥٢ .

وقد حافظ بعض هذه التيارات اكثر من سواه على مدرسة محمد فريد فى القومية داخل الحزب الوطنى ، كما حافظ بعضها الاخر على مدرسة عبد العزيز جاويش فى الوحدة الاسلامية ، بينما جمع بعضها بين المدرستين بطريقة توفيقية على منهج مصطفى كامل . غير أن هذه التيارات الثلاثة كانت بدرجات متفاوتة ترتاب على أقل تقدير فى تقاليد الديمقراطية الليبرالية وكانت جميعها تتفق بدرجات متفاوتة على طائفة من المبادىء الاساسية ، وهى :

(أ) ان التعدد السياسى والثقافى يضعف الأمة ، ولذا فلابد من وجود ارادة جماعية حديدية لتحقيق الاستقلال القومى وغيره من الأهداف القومية : « وطن واحد ، شعب واحد ، زعيم واحد » . ويستوى أن

تسمى القائد الخديو أو المرشد أو الأمير أو الرئيس . المهم الا توجد صراعات حزبية أو طبقية : « الفرد للجماعة والجماعة للفرد » .

(ب) ان الكفاح السلمى والاخلاق بالوسائل المشروعة لبلوغ الاستقلال الوطنى وغيره من الأهداف الوطنية محض خرافة . فما كان أصلا غير شرعى لايمكن ازالته بالوسائل الشرعية . « القوة هى الحق » أما قول زغلول : « الحق فوق القوة » فهو شعا [illegible] ضعفاء أو أصحاب الحلول الوسط ، وهو يؤدى الى لاشىء وبالتالى فان العنف والمناورة والعمل السرى أحـ [illegible] ـغة لتحقيق الغايات القومية والاجتماعية .

(ج) أن العلمانية وكل شكل من أشكال القيم والمؤسسات المستوردة هى أوبئة غربية تفسد ثقافتنا القومية ونهجنا فى الحياة . فنظام تعدد الاحزاب والديمقراطية والاشتراكية وكل مذهب ينادى بحقوق الانسان هى أفكار مادية دخيلة على تراثنا الأصيل . فهى تسمى الحرية والمساواة والاخاء « حقوق الانسان » فى حين أنها فى ثقافتنا الروحية أوامر الهية . والعدالة والفضيلة والاحسان هى أرادة الله وليست ارادة الانسان ، وهى مقننة ومشرعة فى عقيدتنا السماوية ، والوطنية نفسها الهام من الايمان بالله . ونحن لدينا كل مانحتاج اليه من القيم الفكرية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية ، نجدها فى تراثنا التقليدى الذى هو أرقى من تراث الغرب . وكل ماينقصنا فى ثقافتنا مما يملكه الغرب هو العلم والتكنولوجيا ، وحين نحصل عليهما سوف نسترد مكاننا تحت الشمس .

وعندما قامت ثورة ١٩٥٢ كانت أغلبية الضباط الاحرار ومجلس قيادة الثورة ذات ميول للحزب الوطنى أو لمصر الفتاة (الحزب الاشتراكى) أو للاخوان المسلمين . ومع ذلك فلم يكن بينهم الا قليلون من السلفيين المتمسكين بحرف الدين . كان أكثرهم يؤمنون « بالاشتراكية » و « الديمقراطية » وكانت لديهم أفكار غامضة عن العدالة الاجتماعية والتنظيم الاجتماعى داخل الاطار الدينى ، كما كانوا يؤمنون بأن البلاد لم تكن بحاجة حقيقية للمذاهب المستوردة من سياسية واجتماعية واقتصادية وأخلاقية .

وقد اختلطت بكل ذلك ذكريات من انبهار قديم بالتجربة النازية فى ألمانيا ، وخيط من التحديث على طريقة أتاتورك مع التقاليد المصرية الأصيلة من البراجماتية والاعتدال وقلة الصبر على التفكير النظرى الخ ... وكانت تعاليم الدين بالنسبة لأكثرهم مبادىء عامة للارشاد وليست تشريعات تفصيلية . وهذا يفسر لماذا رفض عبد الناصر وأكثر الضباط الثوار خلال ثمانية عشر عاما من عهد عبد الناصر ، أن يسيطر عليهم رجال الدين التقليديون أو الاخوان المسلمون أو أية جماعة من جماعات السلفية الأصولية الجديدة التى حاولت ملء الساحة السياسية منذ حسن البنا .

وبالغاء دستور ١٩٢٣ فى ١٠ ديسمبر ١٩٥٢ ، حل مجلس قيادة الثورة كل الاحزاب السياسية باستثناء جماعة الاخوان المسلمين التى أعفيت من قرار الحل تأسيسا على انها مجرد تنظيم دينى يدعو الى التسلح الخلقى . وبهذا الاجراء وضع مجلس الثورة نهاية للمرحلة الديمقراطية الليبرالية فى مصر . وأعقب هذا المواجهة الكبرى بين هيئة الضباط الحاكمة وبين الاخوان الذين أحبط مجلس قيادة الثورة أول محاولة لهم

للاستيلاء على الحكم بفصل القائمقام رشاد مهنا من مجلس الوصاية على العرش بقرار من مجلس قيادة الثورة فى ١٤ أكتوبر ١٩٥٣ لاتهامه بتواطؤه مع الاخوان . وفى محاولة الاخوان الثانية للاستيلاء على السلطة بتحريك اضرابات الطلبة فى ١٢ يناير ١٩٥٤ حل مجلس قيادة الثورة الاخوان المسلمين فنزلوا تحت الأرض كتنظيم سرى ثم اتهموا بمحاولة اغتيال عبد الناصر فى ٢٠ أكتوبر ١٩٥٤ وقلب نظام الحكم بمساعدة جهازهم السرى فى الجيش بقيادة البكباشى عبد المنعم عبد الرءوف . وقد اتهم ٨٧٥ أخا مسلما و ٢٥٠ ضابطا ينتمون الى الاخوان وحوكموا أمام محاكم خاصة ، واعدم ستة أشخاص وتجاوز عدد المسجونين ثلاثة ألاف شخص بين محكوم عليه ومعتقل . وجرت أخر مرة حاول فيها الاخوان المسلمون تدمير عبد الناصر فى ١٩٦٥ بقيادة المفكر سيد قطب ، وقد قمعت أيضا هذه المحاولة بغير رحمة .

وبينما حافظ عبد الناصر على الأفكار الرئيسية فى رؤيته القومية والاشتراكية ، فقد أصبح عبد الناصر مع كل تحرك جديد ضد الاخوان أكثر علمانية فى تفكيره وفى سياساته العملية . وكانت مسيرته الى العلمانية مسيرة شديدة المعاناة غالية الثمن لأنها لم تكن مستخلصة من الكتب أو من دراسة التاريخ بل من منهج التجربة والخطأ ومن معالجة المشاكل كلما نشأت .

وكلما واجه عبد الناصر مقاومة لاتعرف المهادنة من جانب اليمين الذى كان يسعى لكسبه ، كان يبحث عن امكانيات لتحالفات طبيعية وغير طبيعية مع اليسار ، حتى وجد نفسه بعد باندونج متحالفا مع نهرو وتيتو فى قيادة كتلة عدم الانحياز ، وحتى وجد نفسه بعد هرب سوريا من بيت الزوجية فى سبتمبر ١٩٦١ يغازل على كره منه السوفييت . وفى أقل من ثمانى سنوات تطورت استراتيجية رجل الاقدار كما بلورها فى « فلسفة الثورة » (١٩٥٤) فتحولت الى الراديكالية المنضبطة التى نجدها فى « الميثاق » (١٩٦٢) . ورغم كل ماكان فى الميثاق من ضبط للنفس ، فقد رفضه اليمين المصرى المتعنت الذى لاسبيل الى استرضائه ، وسخر منه وعرض به على أنه من عمل مسيلمة الكذاب ، بقوله : « وما فرطنا فى الميثاق من شيء» . وقد استغرق عبد الناصر دعوة الوحدة الاسلامية فى دعوة الوحدة العربية وفى دعوة الاشتراكية العربية أيا كان مفهومها ، وهما أكثر علمانية . وحتى بعد كارثة الهزيمة فى ١٩٦٧ ، تشبث عبد الناصر بأسلحته العلمانية حتى وفاته فى ١٩٧٠ . من أجل هذا يجب أن نصف المرحلة الناصرية بأنها الحقبة العلمانية الرابعة فى تاريخ مصر . (أنا لا أدخل فى احساب فترة الحكم البريطانى المشبوهة) .

ومع ذلك فلابد أن نضيف أن نظام عبد الناصر المغلق والغاءه للارادات الفردية ، أو على الأصح ادماجه الارادات الفردية فى ارادة جماعية باسم تاليه الدولة ، ربما ساعد على تصفية الثيوقراطيين الافراد ولكنه لم يساعد على استئصال الثيوقراطية من مصر . وهذا يفسر التكاثر المتكرر للجماعات الثيوقراطية الجديدة رغم القمع المنظم للتنظيمات الثيوقراطية . فالعلمانية أو الفلسفة الانسانية ليست عملية بوليسية ، بل نهجا فى الحياة والفكر ، يسترد بهما الانسان انسانيته وطاقاته ، ولاسيما قدرته على أن يصوغ مصيره بممارسة الحق الطبيعى فى مجتمع ديمقراطى .

ومشكلة الأنظمة الشمولية هى أن خير الناس ورخاءهم وسعادتهم وتقدمهم تفرض عليهم بقوانين وقرارات مملاة من أعلى وليست من عمل الناس أنفسهم . وهذا يسبغ على أشد القوانين والحقوق طبيعية ووضعية صبغة الهية . فالتنازل طواعية عن حق المعرفة والتساؤل والاختيار الحر ، والخضوع طواعية لسلطة لاتناقش لها الحق فى ادارة شئون البشر ولها القدرة على ذلك ، يمثلان جوهر التفكير الثيوقراطى ، وليس هناك فرق حقيقى بين أن يكون « الثيوس » ، أى « الاله » ، هو الله أو الانسان المتأله . والترياق الوحيد ضد الثيوقراطية هو الديمقراطية . و« تأليه » الشعب أو البروليتاريا يقود أيضا الى الثيوقراطية .

وقد أعادت هزيمة ١٩٦٧ ، مع بعض المساعدة من الخارج ، بسبب محنة مصر الاقتصادية والمعنوية ، الأرض مرة أخرى لبعث الأفكار الثيوقراطية فى البلاد . وفى مناخ الهزيمة عادت الى الازدهار فلسفة التاريخ التى أرسى أساسها أوروسيوس ، الا وهى أن الامبراطوريات ، كالامبراطورية الرومانية ، انما تدمر بالقصاص الالهى عقابا لها على ابتعادها عن طريق الله . وهكذا التمس المصريون كالعادة العزاء عن اليأس القومى والفردى باللجوء الى الدين أو مجرد الهجرة الى الأقطار الأخرى . وقد زاد من تعقيد الأمر اعتماد مصر المتزايد باطراد على الروس لتحرير وطنهم بل ولمجرد البقاء .

وقد كان عبد الناصر قادرا على السيطرة على الموقف ما بقى حيا . فلما تسلم السادات الزمام لجأ للخروج من هذا المأزق بالتراجع عن الناصرية وقد اقتضى ذلك منه البحث عن السلام بدلا من الحرب ، واقتلاع النفوذ الروسى من مصر وتصفية انصاره من الراديكاليين ، وفك الصناعة والتجارة المؤممة والمنتفعة من حماية الدولة بالعودة الى سياسة حرية التجارة التى كان معمولا بها قبل ثورة ١٩٥٢ ، وهو مايعرف « بالانفتاح » أو « بسياسة الباب المفتوح » ، وكذلك انحيازه المعلن لمصر الزراعية بدلا من مصر الصناعية ، ولامريكا بدلا من كتلة عدم الانحياز .

ولكى يحقق كل ذلك نادى الرئيس السادات بالعودة الى القيم التقليدية وتودد لجماعات السلفيين وللتنظيمات الثيوقراطية خلال أطول فترة فى عهده ، موجها عنفهم ودعايتهم لاسكات الشيوعيين والاشتراكيين والناصريين ، بل والديمقراطيين الليبراليين ، حتى برز الثيوقراطيون كأقوى قوة سياسية منفردة فى البلاد ، وكانوا أدق تنظيما وأشد انصياعا ، بل وأجهر صوتا ، من الحزب الوطنى الديمقراطى الذى أسسه الرئيس السادات نفسه .

ومنذ ١٩٧٧ ، ولاسيما منذ ثورة الخومينى ، أحست الجماعات الثيوقراطية المصرية أنها على استعداد كاف وعلى قوة كافية لتحدى الرئيس السادات ولمحاولة الاستيلاء على السلطة . وبعد أن استبعد الرئيس السادات أو حيد كل القوى السياسية الأخرى فى مصر ، أصبح هو نفسه هدف هذه الجماعات الثيوقراطية . لقد انتهى شهر العسل . والأرجح ان موقف السادات من ثورة الخومينى والاستقبال الملكى والجناز الملكى الذى استقبل به شاه ايران وودعه الوداع الأخير ، كلها حملت رسالة أو انذارا الى الجماعات الثيوقراطية . فعندما تحقق الرئيس السادات من أن هذه الجماعات تتحرك بسرعة للاستيلاء على الحكم ،

كان الوقت قد فات . كان الوقت قد فات عندما أمر بالاعتقالات الجماعية فى ٤ سبتمبر ١٩٨١ . لأن هذه الاعتقالات الجماعية لم تؤد الا الى اغتياله فى ٦ أكتوبر ١٩٨١ .

وبتولى الرئيس مبارك خفت حدة الجو المتوتر الذى أشاعته الجماعات الثيوقراطية ، خفت بدرجة كبيرة على الأقل فى الظاهر . ولم يمض الآن الا عامان منذ أن وقفت مصر على شفا فتن دينية من الطراز اللبنانى ، منذ أن كانت الجماعات الدينية ترتكب أعمال الارهاب الجسدى والمعنوى ضد معارضيها العقائديين ، بل وضد المواطنين العاديين ، منذ أن كانت القاهرة تعج بالدعاة المحمومين الذين كانوا يزمجرون ليل نهار فى الميكروفونات ومكبرات الصوت فى الشوارع وفى الحوانيت وفى سيارات التاكسى وفى الشقق الخاصة ، ويستعرضون قوتهم السياسية فى كل مناسبة . ولمدة عشر سنوات كاملة تحولت الصحافة وأجهزة الاعلام نفسها التى تملكها الدولة الى محاريب تقام فيها الطقوس وتتلى المواعظ الدينية سبعة أيام فى الأسبوع . وهذه الظواهر لم تختف تماما ، ولكنها خفت بدرجة محسوسة .

ولاشك أن تطبيق قانون الطوارىء له صلة بهذه العودة الى الحالة الطبيعية ، ولكن من المؤكد أيضا أن الحالة المحمومة التى مرت بها مصر فى السنوات القليلة الأخيرة كان مصدرها النشاط المكثف الذى كانت تقوم به اقلية ثيوقراطية قوية التماسك صارمة النظام عالية الضجيج ، كانت تنمو فى جسد أمة علمانية فى أكثريتها نموا سرطانيا تحت حماية النظام نفسه . فما أن رفعت هذه الحماية حتى فرضت مائتا سنة من العلمانية والايمان بالانسان فى تاريخ مصر الحديث نفسها من جديد .

ومع ذلك فقوانين الطوارىء اجراءات مصطنعة قصد بها الحيلولة دون الردة الى الدولة الثيوقراطية أو السعى الى المجتمع الشيوعى . ولاسبيل الى ان تعبر القوى الاجتماعية والاقتصادية عن نفسها الا بالعودة الى الديمقراطية وبممارسة حقوق الانسان بموجب القانون الطبيعى . هذا القول قد يبدو ساذجا فى نظر العقلية الأوربية ولكنى اعتقد أنه ساذج ايضا فى نظر أكثر المصريين الذين كافحوا على مدى قرنين من الزمان فى سبيل الحرية والمساواة وكرامة الانسان ، وبفضل كفاحهم أصبحت مصر ، رغم الكثير من التقلبات المعادية ، أرسخ قاعدة للعلمانية فى الشرق الأوسط .

الفصل الثامن

التاريخ بين الذات والموضوع[1]

عندما كنا طلابا فى حامعة القاهرة فى أوائل الثلاثينيات ، غالبا فى ١٩٣٣ ، فوجئنا بأستاذ التاريخ ، وكان يومئذ الأستاذ شفيق غربال ، يطلب الينا فى السنة الاعدادية ان نكتب بحثا فى موضوع ، « التاريخ هل هو علم أو فن ؟ » وكانت هذه هى المرة الأولى التى أطرح فيها هذا السؤال المعقد على نفسى وعقلى . وبالفعل تملكتنى حيرة حقيقية وأنا أبحث عن اجابة على هذا السؤال . وأنا الآن لم أعد أطرح على نفسى وعقلى هذا السؤال على هذا النحو المبسط الذى يواجه العلم بالفن فحسب ، لأنى أجد للفلسفة وللسياسة وللأيديولوجيات وللمسلمات مكانا فى رقعة التاريخ .

كنا ندرس التاريخ دراسة مكثفة فى مجلدات ضخمة طوال فترة الدراسة الثانوية بين ١٩٢٦ و١٩٣١ ، وبذلك غطينا تاريخ مصر من عهد مينا الى عهد الملك فؤاد ، وتاريخ بابل وأشور وتاريخ اليونان والرومان وتاريخ الدولة العربية والامبراطورية العثمانية وتاريخ أوربا فى العصور الوسطى وتاريخ أوربا الحديثة منذ عصر النهضة حتى الحرب العالمية الأولى . وبالفعل كنا نلاحظ وجود أسلوبين فى تناول التاريخ : الأسلوب الغالب هو الأسلوب الذى يجعل من التاريخ سلسلة لاتنتهى من أسماء الملوك والقواد والمعارك والحوادث والتواريخ ، والأسلوب الحى الذى يمزج الاسماء والأحداث بالأوصاف والأحكام وربما بشيء من العاطفة والعرض الدرامى ، وربما بتجاهل الجزئيات الشديدة التفصيل ليركز على الكليات والمسار العام .

---

(١) « المصور » ١٩٨٥/٥/١١ و١٩٨٥/٥/١٨ . القيت فى مؤتمر غرناطة فى ربيع ١٩٨٥ .

وكان من حظى أنى درست تاريخ عصر النهضة « الرينيسانس » والثورات الأوربية الحديثة فى الأسلوب الثانى ، فاشتعل خيالى بالهيومانزم وبحب الحرية وحقوق الانسان وأنا لا أزال فى سن اليفاعة وسقطت أمامى الحواجز التى تفصل التاريخ عن الحياة ، وربما تفصل الماضى عن الحاضر والأمم عن الأمم والأفراد عن المجتمعات .

وحين بدأت أفكر فى سؤال الأستاذ شفيق غربال : « التاريخ ! هل هو علم أو فن ؟ » أصبت بانزعاج شديد . لماذا ؟ لانى كنت أسير الى الضوح فبدأت أتنبه الى شىء خطير ، وهو أن بعض كتب التاريخ التى كنا ندرسها كانت مكتوبة بالأسلوب الحى الذى يخلط وقائع التاريخ بالأوصاف والأحكام ، ومع ذلك فقد كانت تتناول بالتجريح بعض ابطالنا الوطنيين مثل عرابى ورفاقه وتثير التحفظات الشديدة ، تحت ستار الموضوعية التاريخية ، حول حركاتنا الدستورية وزعمائنا الدستوريين وتسخو فى تكريم بعض ملوكنا المتأخرين من الخونة أو الطغاة الذين كنا نبغضهم بوصفهم أعداء الشعب ، أو نلتمس لهم المعاذير التاريخية على أقل تقدير .

وهنا بدأت أدرك موطن الخطأ والخطر فيما أسميه هنا « التاريخ الحى » ، وهو التاريخ الذى يمزج الوقائع والأحداث بالأحكام والأوصاف . بدأت أدرك أنه ليس هناك فرق جوهرى بين حماسى للتاريخ المدافع عن حقوق الانسان وحماس المؤرخين للتاريخ المدافع عن حقوق الحكام . وتمثل لى الفرق فى مجرد اختلاف زاوية الرؤية ، أيا كانت أسباب هذا الاختلاف : المصلحة أو الطبقة أو الثقافة الاساسية أو المعتقدات ، الخ .. أو خليط من كل هذه الأشياء أو من بعضها .. المنهج واحد وهو مزج التاريخ بالحياة .

وكان معنى هذا أن التاريخ لا يكون تاريخا الا اذا كان مجرد سرد لاسماء وأحداث وتواريخ صماء دون أوصاف أو أحكام ، ودون تفسير أو تأويل .

وهكذا برزت قضية الذات والموضوع فى كتابة التاريخ ، وكان السؤال الحقيقى فى كل هذا هو : الى أى حد يمكن فصل الذات عن الموضوع فى كتابة التاريخ ؟

نحن فى العادة نرفض النقيضين معا .. نرفض أن يكون التاريخ مجرد انطباعات شخصية وتقييمات ذاتية باسم الوصل بين التاريخ والحياة . ونرفض كذلك أن يكون التاريخ مجرد اسماء وأحداث وتواريخ صماء لانقرأ فيها عصرا ولا اتجاها ولا غاية ، كل ذلك باسم العلم الموضوعى .

واعتقد ان مؤرخ التاريخ فى عصرنا هذا قد اهتدى الى صيغة مركبة من هذين النقيضين تقوم على ربط التاريخ بالحياة فيما يشبه الفلسفة أو الرؤية المشتركة ولكن بعد استنفاد كل معرفة يقينية وموثقة بأحداث التاريخ ورجالاته . وهذا لايعنى استبعاد الذات من كتابة التاريخ ، ولكنه يعنى تحويل « الذات » الى « موضوع » ، أو على الأصح استقاء الذات من الموضوع لا استقاء الموضوع من الذات .

والنموذج التقليدى للمؤرخ فى اللغة العربية حتى ١٨٠٠ هو النموذج المألوف فى الثقافات الأوربية القديمة والوسيطة كما نجده فى كتابات مانيتون وهيرودوت وزينوفون وثيوسيديد وبلوتارك وسويتونيوس وتيتوس

ليفيوس وديودور الصقلى وجوزيفوس وبوسيبيوس وأورسيوس . وهو يتميز بالاحاطة الشاملة منذ بدء الخليقة حتى عصر المؤرخ والاعتماد الكثير على التناقل والرواية الشفوية واختلاط الأساطير أو الفولكلور بالوقائع التاريخية والانتماء أو الانحياز « الملحمى » فى وصف الصراعات التاريخية والدينية والمذهبية وفى تدوين سير الملوك والأقيال والأحداث على غرار مايحدث فى كتابة « السير » وليس فى كتابة التاريخ ، وكذلك شيوع الرواية المباشرة من المؤرخ كشاهد عيان يدون مذكراته أو يومياته فى ذكر ماجرى أو كصحفى يجيد الريبورتاجات الشخصية عن عصره وبلده ورحلاته وهو منهج سليم لايعيبه الا اتخاذه قاعدة للتعميم رغم جزئية الرؤية الشخصية .

وقد ظلت هذه هى السمات السائدة لكتابة التاريخ فى الحضارة الأوربية حتى ساكسو جراماتيكسوس وهولينشيد وفرواسار وبس وبنفنوتو تشيلليني . ولم تبدأ الصورة تتغير الا منذ كتاب أدوارد جيبون « تصدع الامبراطورية الرومانية وسقوطها » وكتاب فولتير « تاريخ شارل الثانى عشر ملك السويد » فى القرن الثامن عشر ، حيث تراجع النقل وتعاظم العقل وبدأ عصر التوثيق .

وبالمثل نجد هذه الظواهر نفسها بين المؤرخين العرب منذ ابن عبد الحكم وابن تغرى بردى وابن خلدون والمقريزى وابن زنبل وابن اياس . وكان أقوى مافى نهج المؤرخين القدماء هو شهادتهم على مارأوه فى عصرهم كشهود عيان ، فهذه الشهادات يجب أن تعامل معاملة وثائقية الى حد كبير ، وهى بالفعل تعامل هذه المعاملة شأنها شأن كتابات الجغرافيين الأوربيين والعرب فى العالم القديم والوسيط والحديث حتى القرن الثامن عشر . فليس هناك فرق جوهرى بين ملاحظات استرابو الجغرافى واقرانه والرحالة ابن بطوطة واقرانه كالمسعودى والقزوينى ، فهى كلها خامات جغرافية وتاريخية يمكن أن ترقى الى مكانة الوثائق والمصادر الأولية اذا راعينا درجة لابأس بها من درجات الحذر وحاولنا أن نضبطها بما نجمعه من غيرها من المصادر .

هى كذلك لأنها قائمة على أهم منهج من مناهج العلم الذى وضع أساسه الفيلسوف فرانسيس بيكون الا وهو الاستقراء بدلا من الاستنتاج ، والتجربة بدلا من القياس ، والملاحظة والتجربة ، كما هو معروف ، بالاضافة الى المنهج الديكارتى ، هى أساس كافة العلوم الحديثة . أقول أن درجة كافية من الحذر واجبة لاننا الآن نبتسم أحيانا حين نقرأ بعض صفحات هيرودوت عن مصر ، ولاسيما حيث تختلط « مشاهداته » المباشرة بما نقله بالسماع ، وحيث ينطلق الى التعميم عن ملاحظاته الجزئية .

ونحن اذ نقرأ تاريخ بلادنا الحديث الذى كتبه الأوربيون نستطيع أن نفرق بين ثلاثة أنواع من مراجع التاريخ :

هناك أولا كتب الرحالة من أمثال فولنى وجيرار دى نرفال وفلوبير وادوارد لين وكنجليك وثاكرى والليدى دف جوردون وتشارلز داوتى ولورانس ، الخ .. وهذه بعضها مصادر أولية قائمة على المشاهدة المباشرة ، وبالتالى يجب أن نفترض أن نسبة الذات فيها أكبر من نسبة الموضوع ، ومع ذلك فنحن نكتشف أن أغلبها أكثر موضوعية من أغلب كتابات رجال السياسة والدبلوماسية الموثقة كمؤلفات اللورد كرومر واللورد زيتلاند واللورد لويد واللورد كيلين لأنها بمثابة دراسات فى المسح الاجتماعى المحايد الذى لايضع النتائج

قبل المقدمات . ومن هذه الفصيلة مذكرات الجبرتى المعروفة « بعجائب الاثار » وكتاب نقولا ترك ومذكرات عرابى ومحمد فريد وأحمد شفيق الخ .. هده المصادر الأولية بغير ادعاءات لأنها مجرد شهادات شخصية ، وبقليل من الحذر نستطيع أن نفرق الذات فيها عن الموضوع .

وهناك ثانيا مؤلفات السياسيين والدبلوماسيين التى تدعى الموضوعية ، إنها فى العادة تعتمد على الوثائق الرسمية ولكنها تحتاج الى حذر شديد لأنها منذ البداية تمثل الواقع الموثق والتفسير والاوصاف والأحكام من زاوية طرف واحد من جملة أطراف ، وهى لازمة لتكوين أية صورة تاريخية لأنها مصادر أولية لكتابة التاريخ . ومن هذا القبيل أكثر مؤلفات أساتذة العلوم السياسية والتاريخ فى الجامعات ومعاهد الأبحاث . هى موضوعية ولكن فى الحدود الجزئية .

وربما كان كتاب « وصف مصر » الذى وضعه علماء الحملة الفرنسية هو البداية الحقيقية فى العصر الحديث لكتابة تاريخ مصر بالمعنى العلمى الكامل . وربما كانت « الخطط التوفيقية » لعلى مبارك هى أول محاولة مصرية لاقتفاء اثر علماء الحملة الفرنسية واتباع منهجهم الموضوعى . وهذا يمثل النوع الثالث من كتابة التاريخ . وقد استمرت وتشعبت الدراسات التاريخية المصرية بظهور مدرسة « الأساتذة » ، أو المؤرخين المحترفين ، مثل سليم حسن وشفيق غربال ومحمد رفعت وقاسم وصبرى السوربونى وعبد الحميد العبادى وسوريال عطية وفؤاد شكرى وحسن ابراهيم حسن وعزت عبد الكريم الخ وتلامذتهم .. هذه الدراسات التاريخية الاكاديمية أتسعت فيها دائرة الموضوع وضاقت فيها دائرة الذات الى حد كبير ومع ذلك فلا يمكن فصلها عن التيارات السياسية والاجتماعية الكبرى السائدة فى عصرها أو عند أصحابها ولان دائرة الموضوع فيها أوسع بكثير من دائرة الذات فهى فى مجموعها غير معروفة الا على مستوى المتخصصين والمثقفين .

ولم ينج من هذه العزلة الا موسوعة عبد الرحمن الرافعى التاريخية « تاريخ الحركة القومية » الذى بلغ من شعبيته أنه اثر ولا يزال يؤثر فى أجيال متعاقبة من المصريين على كل المستويات منذ الاربعينيات : فنجده مرجعا ثابتا فى هوامش المتخصصين ونجده فهما وفكرا وسلوكا فى أدمغة العديدين من رجال السياسة والصحافة والتعليم والاجتماع والمشتغلين بالحياة العامة فى مصر ، بل ونجده جزءا لايتجزأ من الثقافة التاريخية عند شريحة لابأس بها من الطبقة المتعلمة بصفة عامة منذ الاربعينيات . وقد اقترنت شعبية هذه الموسوعة التاريخية بازدهار التيار الوطنى الشمولى الذى أينع كرد فعل لثورة ١٩١٩ والديمقراطية الليبرالية ، بالعودة الى جذور الحزب الوطنى ، وأنا لا أعرف لهذا الكتاب نظيرا فى التأثير فى الخاص والعام الا كتاب اللورد كرومر « مصر الحديثة » بين الانجليز .

• • •

ومشكلة الموضوعية والذاتية مشكلة عامة تتجلى فى تدوين تاريخ كل أمة من الأمم وكل دولة من الدول ، فهى ليست مقصورة على تاريخ مصر أو العالم العربى ، وهى تتجلى أكثر ماتتجلى كلما وقف المؤرخ

أمام الحروب والثورات والتحولات التاريخية الكبرى ، وهى تتضح أكثر ما تتضح فى الانحياز القومى أو الوطنى أو الطبقى ، بل وفى الانحياز الدينى والطائفى والحزبى والايديولوجى بل أننا نجدها أحيانا فى الانحياز الوجدانى لأنواع مختلفة من البطولات التى تظهر على مسرح التاريخ .

ففكرة المؤرخ الانجليزى عن سيرة جان دارك ودورها مختلفة عن فكرة المؤرخ الفرنسى ، بل ان فكرة المؤرخ الفرنسى ميشليه عن جان دارك تختلف عن فكرة من سبقوه من المؤرخين الفرنسيين . وحيرة المؤرخين الفرنسيين بين بناة تاريخهم الثورى فى حقبة من الحقب تتجلى فى تعدد مواقفهم من شخصيات مثل نابليون ودانتون وهيبير وروبسبيير ومارا وسان جوست وبابيف على سبيل المثال ، ظهروا كلهم على مسرحها فى دورة تاريخية واحدة . والكلام نفسه ينطبق على تاريخ الثورة البلشفية بين المؤرخين من مختلف الجنسيات والاتجاهات والانتماءات . وقد تجاوز الامر اختلاف المؤرخين وامتد الى الرأى العام . حتى أن باريس كلها ليس فيها بعد مرور قرنين على الثورة الفرنسية شاهد واحد أو تمثال أو شارع أو ميدان يخلد اسم احد من ثوارها فيما خلا ميرابو ودانتون ونابليون وجنرالاته . وبنفس المنطق تنقسم الآراء حول أمجاد هنرى الثامن فى انجلترا وحول مأساة السير توماس مور . حتى من يمجدون ابراهام لنكولن نجدهم أصحاب رؤية مزدوجة ، فمنهم من يمجد فيه موحد أمريكا وواضع اساس امبراطوريتها الحالية ، ومنهم من يمجد فيه محرر العبيد ..

هذا التعدد ، بل والتناقض ، رغم وجوده فى البلاد المتقدمة ، تضيق فيه دائرة الذات وتتسع فيه دائرة الموضوع تبعا لامكانيات الحوار الديمقراطى فى المجتمع كله . فالحوار الديمقراطى يجعل كل شيء قابلا للبحث والمناقشة ، فتنكمش دائرة المقدسات والمسلمات الغيبية والرموز الأسطورية الى أقصى نطاق ممكن . وتستقر درجة درجة مناهج البحث التاريخية وأدواته وأهمها :

١ ــ فصل الذات عن الموضوع والتجرد من الآراء والمواقف والعواطف المسبقة تجاه الاشخاص أو الأحداث أو الدوافع أو الغايات .
٢ ــ النظرة الجدلية لحركة التاريخ فى الزمان والمكان .
٣ ــ النظرة الجدلية فى الحكم على الاشخاص والأحداث والوسائل والدوافع والغايات .
٤ ــ التخفف من الايقونات التاريخية والبحث الدائب عن الحقائق بدلا من الحياة العقيمة فى سجن المسلمات أو الحياة المتوهجة بالمجازات والرموز والأساطير .
٥ ــ الشك فى البديهيات دون وسوسة وامتحان كل شيء بالدليل العقلى لا بالدليل النقلى .
٦ ــ التوثيق الى أقصى مدى مستطاع .
٧ ــ الاعتراف بقابلية النفس للخطأ والاعتراف للغير بحق الخطأ بدلا من تكفير الغير أو اتهامه بالخيانة أو الجهل أو الجنون .

هذه المناهج والأدوات فى البحث التاريخى أسس عامة يجب أن تتوفر فى كتابة التاريخ حيثما كتب . عير أننا نلاحظ أن الفهم التاريخى فى العالم العربى الحديث ، أو على الأقل فى مصر الحديثة ، وبصفة مجسمة منذ ١٩٥٢ يبدو فى الظاهر انه ينفرد بجملة سمات ولكنها فى الحقيقة سمات مشتركة بين جميع الشعوب .

اذا نحن تجاهلنا مناهج البحث التاريخى وتجاهلنا أدواته تركنا الباب واسعا لاختلاط التاريخ بالفولكور :

هناك مثلا ثبات الزمن وثبات الرموز : أذكر أن محمد حسنين هيكل دعا العقيد القذافى الى جريدة الأهرام فى أوائل السبعينيات أيام شهر العسل بين مصر وليبيا ، وحين قدمني اليه هيكل فى مكتب توفيق الحكيم بدأ الامتعاض على وجهه وعلق قائلا : « اسم لويس هذا اسم استعمارى » . وصرفنا الامر بابتسامة صفراء على أنه نكتة أو دعابة غريبة بين غرباء ، ولكن كان واضحا عندى أن استجابته المعادية لاسمى كانت لأنه تذكر اسم لويس التاسع والحروب الصليبية . وكان فى غير موضعه أن أشرح له كيف أن بعض مسيحيى العالم العربى يتخذون هذا الاسم اعجابا بلويس الرابع عشر أو بلويس باستير أو لمجرد التيمن باسم صديق لهم يحمل اسم « لويس » .

وأقرب شيء لهذا الموقف كان لعبة التداعى الحر التى يقوم بها المحللون النفسيون حين يطرحون كلمات مثل « أبيض » ، فتتداعى فى ذهن المستجيب سلسلة من الالفاظ مثل « ثلج » و « قطن » ، و « أيس كريم » ، و « ثوب الزفاف » الخ .. أو مثل « أحمر » ، فتتداعى سلسلة أخرى مثل « ورد » ، و « دم » و « توليب » و « شيوعية » ، الخ .. وبهذا المنطق فان مجرد سماعه اسم « لويس عوض » جر الى ذاكرته بالتداعى الحر اسم « لويس التاسع » ، وهو بطبيعة الحال لايعرف أن لويس التاسع قديس عند الكاثوليك أما أقباط مصر فأرثوذوكس وبالتالى فاسم القديس لويس لايعنى عندهم شيئا .

والعقيد القذافى ليس وحده فى هذه الاستجابة ، فقد قرأت اسمى « لويس » واسم « لويس » شيخو اليسوعى فى كتابات بنت الشاطىء وعشرات غيرها من نقادى موضوعا بين قوسين فى سياق الهجاء أو مكررا تكرارا ملفتا للأذن لتذكير القراء بلويس التاسع .

ومنذ نحو شهرين قرأت للناقدة المصرية المعروفة صافى ناز كاظم فى مجلة « المصور » عدد ١٦ مارس ١٩٨٤ ، عبارة نصها : « لم أكن أعرف أن البارون بايرون ، الشاعر الانجليزى الذى اشتهر بقصائد الحب ، كان قد سافر الى اليونان فى يوليو ١٨٢٣ لينضم محاربا الى صف المتمردين الصليبيين ضد الخلافة العثمانية » . وهكذا فى جملة سطور تحولت حرب تحرير اليونان الى امتداد تاريخى للحروب الصليبية . وقد قرأت نظائر لهذه العبارة بأقلام مؤرخين معروفين فى العالم العربى عن فرديناند وايزابيلا وحروب تحرير اسبانيا فى القرن الخامس عشر .

وبعض المصريين والعرب حين يتحدثون عن الحملة الفرنسية على مصر والشام يتصورونها ويصورونها على أنها تجديد للحروب الصليبية بعد ستة قرون من انتهائها ، وهو متضمن فى كلام الناقدة صافى ناز كاظم عن اللوردبايرون ومثله كثير . ومع ذلك فهم لايجهلون ان فترة الثورة الفرنسية كانت فى فرنسا وفى أوروبا كلها فترة انتكاس للمسيحية وللكنيسة الى حد أن الثورة الفرنسية ألغت التقويم المسيحى وصادرت أموال الكنيسة وأعدمت وشردت عديدا من رجال الدين وتوجت الكائن الاسمى فى كاتدرائية نوتردام مكان الثالوث المسيحى وكانت بعض أجنحتها الهامة تباهى بالالحاد وتدعو له .

وفى الجبرتى ما يوضح أن المصريين المعاصريين للحملة الفرنسية كانوا يرون الفرنسيين فاقدى الايمان بالأديان وأنهم قوم لايؤمنون الا بالعلم والعقل . وفى الطهطاوى شرح لأن غالبية الفرنسيين فى زمنه كانوا جمهوريين وليبراليين وعلمانيين من دعاة فصل الدين عن الدولة ويبغضون الملكية والارستقراطية ورجال الدين جميعا . ومع ذلك فبين المصريين والعرب من يصور التوسع الاستعمارى الأوروبى فى أفريقيا وآسيا خلال القرن التاسع عشر على أنه توسع صليبى وليس على أنه توسع « قومى » لامكان فيه للمبشر الا بوصفه أداة من أدوات البنكير أو رجل الصناعة أو رجل التجارة أو السياسة ، بل توسع قومى كثيرا ما يلجأ الى تغذية التعصب الدينى فى المستعمرات لاثارة الفتن الطائفية فيها أو يدعم المؤسسات الدينية الرجعية فيها ليديم تخلفها ويؤجل تبلور الشعور القومى فيها .

وهذا التفسير الدينى للتاريخ لاتفسير له الا توقف الزمن فى وجدان بعض المصريين والعرب عند فترة الحروب الصليبية التى لاشك قد تركت جراحا غائرة وندوبا باقية فى نفوس الشرقيين لأنها لم تهدد هويتهم القومية فحسب بل هددت هويتهم الدينية كذلك . وهو أشبه شىء بفقدان الذاكرة التاريخية لمدة ستة قرون أو ثمانية قرون وثبات الزمان والأحداث والوجدان عند أشياء حدثت منذ ١٢٠٠ ميلادية ، وهكذا تحجرت الرموز التاريخية منذ ذلك الزمان البعيد .

هناك مثلا نموذج عبد الناصر فى قمة مجده حين خرج كهرقل بهراوته يقاتل الاستعمار شرقا وغربا بنجاح لابأس به . لقد كان الرمز التاريخى الشائع له فى الخمسينيات والستينيات انه كان صلاح الدين الجديد . فهل كان فى غايات عبد الناصر ووسائله وشخصيته حقا شىء من صلاح الدين ؟

لاشىء اكثر من أنه كان بطل استقلال قوميا وربما كان فى ظروف أفضل من بناة الامبراطوريات مثل محمد على أو رمسيس الثانى أو تحتمس الثالث . كان عبد الناصر بطل استقلال قوميا . كان داعية عروبة . بل لعل بعض دعاة القومية الاسلامية والوحدة الاسلامية ينظرون الى دعاة القومية العربية والوحدة العربية على أنهم اعداؤهم الايديولوجيون ومع ذلك فقد كان رمز عبد الناصر فى زمنه هو صلاح الدين ، لا صلاح الدين رمز الفروسية والشرف كما مجدته الاداب الأوربية ، ولكن صلاح الدين حامى العالم الاسلامى من غائلة الصليبيين . ما أبعد الرمز عن الحقيقة .

وعندما انتصر مصطفى كمال أتاتورك على اليونان فى ١٩٢٣ انشد شوقى يقول :

الله أكبر كم فى الفتح من عجب   يا خالد الترك جدد خالد العرب

فاستخدم اسم الفاتح العربى فى القرن السابع الميلادى رمزا « للغازى » كمال أتاتورك الذى لم يبن مجده على الغزو بل بناه على بناء أمته ودولته من جديد . ولو تأنى شوقى شهورا لرأى أن أتاتورك كان على نقيض خالد بن الوليد على خط مستقيم . فخالد بن الوليد كان أمير جيوش مدت تخوم الدولة العربية حتى كانت منها امبراطورية واسعة الارجاء . وكمال أتاتورك هو الذى صفى الامبراطورية العثمانية واكتفى بتركيا الصغرى قاعدة للقومية التركية أو الطورانية . وخالد بن الوليد كان من الصحابة الذين أعدوا بفتوحاتهم لقيام الدولة

الديبية القائمة على الجامعة الدينية بينما الغى أتاتورك الخلافة فى أستانبول ونقل العاصمة الى أنقرة وأقام دعائم تركيا الجديدة على أساس الدولة العلمانية العنصرية . وليس هناك وجه شبه بين خالد وأتاتورك غير أن كلا منهما قاتل « الروم » لغايات تختلف كل الاختلاف . مرة أخرى نجد أن الرمز عير مطابق للحقيقة التاريخية .

خالد وطارق وصلاح الدين هم أشهر جنرالات الدولة الاسلامية منذ تأسيسها ، ولا نقول الدولة العربية لأن طارق كان من البربر وصلاح الدين كان كرديا . هؤلاء الاعلام الثلاثة تحولوا من حقائق تاريخية الى رموز تاريخبة . فاذا نحن نظرنا الى الفهم التاريخى الأوروبى لم نجد شيئا يقابل هذه الظاهرة . لم نجد فى العالم الحديث من يتخذ من الفاتحين القدماء رموزا للفتح الحديد . لم نجد انجليزيا يباهى خارج السياق التاريخى ، بأمجاد الملك الفريد ، أو وليم النورماندى ، أو نلسون أو ولينجتون ولم نجد فرنسيا يباهى ، خارج السياق التاريخى ، بأمجاد شرلمان أو لويس الرابع عشر أو نابليون ويجعل منهم رموزا للصراعات المعاصرة . كذلك لم نجد ايطاليا يباهى بأمجاد يوليوس قيصر أو يونانيا يباهى بأمجاد فيليب المقدونى أو الاسكندر الاكبر خارج السياق التاريخى .

انما يباهى الأوربيون بأمجاد ابطالهم الفاتحين كما نباهى نحن بأمجاد تحتمس الثالث وأمنحتب الثالث ورمسيس الثانى . هم صحائف ناضرة فى « تاريخ » ناضر ولا أحد يجرهم الى عالم الأحياء .

مرة واحدة فيما اعلم جرب الفرنسيون تجربتنا عندما انهارت فرنسا تحت كعب النازية الالمانية بين ١٩٤٠ و ١٩٤٥ . مثلما نسمى نحن « لواء اليرموك » و « لواء القادسية » و « لواء عين جالوت » عسى أن نبدد بسحر الماضى مرارة الحاضر ، كذلك انشأ الفاشست الفرنسيون « حكومة فيشى » « فرقة شارلمان » فى فرنسا لتكون عونا للجيوش الالمانية المحتلة باعتبار أن شارلمان كان رمزا لوحدة فرنسا والمانيا فى العصور الوسطى « ٨٠٠ ميلادية » . وقد فشلت التجربة لان الرمز كان ملفقا من جهة ومن جهة أخرى لايطابق الحقيقة بل يسوغ الاحتلال الاجنبى .

كذلك عاشت المانيا النازية فى عابة من الرموز أكثر من عشر سنوات . ولم تكن هذه الرموز من صحائف التاريخ ولكنها كانت من صحائف الملاحم الجرمانية الوثنية : عاشت المانيا النازية على أبطال الخيال : تانهاوزر وسيجفريد وبارسيفال ولوهنجرين ، وكأنها تعيش فى أوبرات فاجنر . ولكن الألمان حاولوا أن يحولوا الأسطورة الى تاريخ ولم يحولوا التاريخ الى اسطورة .

• • •

فاذا نحن طرحنا هذا السؤال : لماذا يقفز المصريون والعرب الى الوراء الف عام لكى يحولوا تاريخهم الى رموز ، فربما وجدنا أكثر من اجابة على هذا السؤال .

فربما كان ذلك من شعور المصرين والعرب بخصوبة ماضيهم ومحدودية حاضرهم . فنحن لم نسمع

فرنسيا يغزو ايطاليا ويذكر بني وطنه بأنه ، مثل يوليوس قيصر ، يعبر نهر الروبيكون . ونحن أيام الاحتلال البريطانى كنا نحلم بأن يظهر فينا محرر محارب مثل « أحمس » يخرج من أعماق الصعيد ليطهر البلاد من هكسوس العصر الحديث ، رغم بعد الشبه بين الهكسوس والانجليز . أليس هذا نفس ماحدث فى الولايات المتحدة الأمريكية حين أرادت أن تنشىء مجلس الشيوخ « السناتو » فى واشنطن فسمته الكابيتول على غرار ما كان فى روما القديمة .

وربما كان ذلك لأن المصريين والعرب لايزالون يعيشون فى عصر الشعر والسحر حيث الكلمة تعويذة لها قوة الفعل .

ظاهرة أخرى نجدها فى الفهم التاريخى وفى كتابة التاريخ بين عديد من المصريين وابناء البلاد العربية بصفة عامة هى التعامل مع الماضى وكأنه حاضر أو قراءة الحاضر فى أحداث الماضى وأشخاصه . فمن المألوف مثلا أن نقرأ عن كليوباترا أنها كانت ملكة أجنبية فى مصر رغم أن البطالمة حكموا مصر نحو ثلاثمائة عام بين ٣٣٣ ق .م . و ٣٢ ق .م . وكانوا يحكمون مصر وفقا لمراسم العبادات والحكم التى كانت شائعة فى مصر القديمة ، ورغم أن الاسكندرية كانت فى زمنهم حاضرة العالم القديم بعد أن زالت أثينا . وبالمثل فمن المألوف أن تصور أسرة محمد على على أنها أسرة تركية أجنبية رغم أنها تمصرت واستعربت ، واقترنت اسماء بعض ملوكها بتأسيس امبراطوريات مصرية ولا سيما فى عهد محمد على واسماعيل

وبالمقارنة بهذا نجد أن بريطانيا من ١٧١٤ حتى ١٩١٧ كانت تحكمها أسرة هانوفر الالمانية منذ جورج الأول حتى ادوارد السابع . وكان جورج الخامس أول من لقب اسرته هذه بأسرة وندسور عام ١٩١٧ . ومن قبل أسرة هانوفر الألمانية هذه جلست على عرش انجلترا أسرة أورانج وهى من أصل هولندى ، ومن قبلها جلست أسرة ستيورات وهى من أصل اسكتلندى ، ومن قبلها جلست أسرتا بلانتاجنيت وانجو الفرنسيتين ، سليلة الكونت أنجو ، وقد زودتا انجلترا بملوكها من ١١٥٤ حتى ١٤٨٥ ، ومن قبل كل ذلك كان وليم الفاتح الذى حكم انجلترا منذ ١٠٦٦ وسلالته من الملوك النورمانديين .

وربما كانت هناك عواطف عنيفة فى انجلترا بالنسبة لمؤسس كل أسرة من هذه الاسر الأجنبية وقت ارتقائه العرش ، أى عند تغير الدولة من حال لحال ، فهذا شأن السياسة دائما ، ولكن من المقطوع به أننا لانجد مواطنا انجليزيا يعيش فى القرن العشرين ، مؤرخا كان أو كاتبا أو قارئا أو مجرد مواطن بسيط ، يستشيط غضبا أو يبدى امتعاضه لأن يوليوس قيصر فتح انجلترا ، فحكمها الرومان أربعة قرون ، أو لأن النورمانديين فتحوا انجلترا عام ١٠٦٦ وحكمها آل بلانتاجنيت وآل انجو الفرنسيان حتى ١٤٨٥ .

والبريطانيون اذ يستعرضون تاريخهم وما مر بهم من تعاقب الغزوات والسلالات والثقافات : الرومان والانجلو سكسون والدنماركيون والبكت والجوت والنرويجيون والنورمانديون ، كل هذا على بنية أساسية غالية ، لا يصيبهم القلق على هويتهم البريطانية بل يأخذون كل ماجرى مأخذا طبيعيا على أنه من سنن التاريخ والحياة . وبعد هذه القرون الطويلة من الانصهار والتكيف والتركيب لانسمع عن بريطانى يزدرى بريطانيا لأنه من أصل سكسونى خسيس أو يحس بالزهو لأنه من أصل نورماندى نبيل . وربما كانت هذه المشاعر واردة

أيام وقوع تلك الغزوات التاريخية ولكنها انقرضت انقراضا تاما منذ تبلورت الشخصية البريطانية فى القرن الرابع عشر ، عصر الشاعر تشوسر « ١٣٤٠ ـــ ١٤٠٠ » ، حين انتصرت اللغة الانجليزية القومية على اللغة اللاتينية . والامر نفسه بالسبة للفرنسيين والايطاليين والاسبان ولاكثر القوميات الأوربية .

أما فى مصر والعالم العربى فالانحيازات العاطفية المسبقة فى الحس التاريخى أوضح ماتكون ، ونحن نجدها بدرجات متفاوته بطبيعة الحال عند المؤرخين وفى الرأى العام وعند صناع الرأى العام وبين المواطنين العاديين الذين لم يتعرضوا لثقافة رسمية واضحة . ومرد هذه الحالة فى تقديرى الى ثلاثة أمور :

١ ـــ النظرة الفولكلورية الى التاريخ .

٢ ـــ رفض الموت وتحنيط الماضى .

٣ ـــ تخريب السياسة للعلم والعقل .

• • •

فلننظر الى ما يفعله المصريون بأنفسهم وبابطالهم القوميين فى التاريخ الحديث : مصطفى كامل المتوفى عام ١٩٠٨ ومحمد فريد المتوفى عام ١٩١٩ وسعد زغلول المتوفى عام ١٩٢٧ هؤلاء أبناء دورة تاريخية واحدة على وجه التقريب : دورة البحث عن الاستقلال الوطنى وعن الديمقراطية الدستورية . ومع ذلك فقد تعرضت سمعتهم التاريخية للتأرجح بين النقيضين .

فأحمد عرابى كان قبل فشل ثورته فى ١٨٨٢ ملتقى آمال الكثرة المطلقة من المصريين ، فلما انهزم انقلب عليه الكثيرون كما ذكر جون نينيه المعاصر لأحداث الثورة العرابية ، وظهرت مدرسة سياسية تحمل حماقته مسئولية الاحتلال البريطانى بدلا من تحميلها لخيانة الخديو توفيق وأعوانه ، وكان الحزب الوطنى من أكبر المروجين لهذه النظرية نظرا لصلاته الحميمة بالخديو عباس الثانى . بل ان من الناس من اتهم عرابى بالتواطؤ مع الانجليز لاحتلال مصر .

كل هذه كانت تخريجات سياسية ربما كانت جائزة فى عالم السياسة فى زمنها ، ولكن الغريب أن نجد مؤرخا مثل عبد الرحمن الرافعى لايكتفى برصد هذا الكلام بعد نصف قرن ولكن يصدر حكم القاضى بأن عرابى جر بجهله وغروره وطموحه نكبة الاحتلال البريطانى على مصر ، لمجرد أن الرافعى كان قطبا من أقطاب الحزب الوطنى فى العشرينيات والثلاثينيات والاربعينيات . وهكذا اتفقت كلمة الملكيين الرجعيين والوطنيين المتطرفين قبل ثورة ١٩٥٢ على إدانة عرابى .

ومع ذلك ، فجدير بالذكر أن الضباط الاحرار الذين قاموا بثورة ١٩٥٢ وكانوا مفتونين بموسوعة الرافعى التاريخية « تاريخ الحركة القومية » وتبنوا كل ماورد فيها من أوصاف وأحكام تتصل بشخصيات مصر التاريخية منذ الحملة الفرنسية حتى نهاية عهد الملكية رفضوا تقييم الرافعى لعرابى رغم أن أكثرهم تربى فى مدرسة الحزب الوطنى وما نبع منه من حركات شمولية كجماعة مصر الفتاة وجماعة الاخوان المسلمين الخ .. نجدهم قد قبلوا تمجيده لعمر مكرم ولمصطفى كامل ولمحمد فريد ، وقبلوا تنديده بسعد زغلول ومصطفى

النحاس ، أما تنديده بعرابى فقد رفضوه .

أذكر ان الدكتور عبد القادر حاتم ، كان وزيرا للثقافة والارشاد القومى أيام عبد الناصر ، وكانت وزارته تعد يومئذ برنامجا مسرحيا استعراضيا عن تاريخ مصر القومى ، فسألنى هذا السؤال : « المخرج يعد الآن مشهد عرابى فى مظاهرة عابدين العسكرية ضد الخديو توفيق وفى كتاب الرافعى ان عرابى كان على صهوة جواده وهو يعلن احتجاجات الجيش على الخديو الواقف قبالته ، فأمره الخديو أن يترجل عن حصانه وأن يغمد سيفه قبل البدء فى الكلام فأطاع . ألا ترى أنه يغض من بطولة هذا الثائر أن يطيع هذا الطاغية ، وان من الانسب فى مشهد المواجهة أن نجعل عرابى يخاطب من فوق صهوة حصانه الخديو الواقف على الأرض ؟ » فاجبت : « هذا بغير شك موقف أقوى فى رواية أعظم ، ولكن رأيى أن نحترم التاريخ » .

والدرس المستخلص من هذا هو أن عرابى كان قد تحول فى وجدان الضباط الثوار الى رمز الوطنية وتحدى الطغيان ، لاشك بسبب أنه قاد ثورة عسكرية ليحقق مطالب وطنية وديمقراطية ، وهذه هى الخطوة الأولى فيما يمكن أن نسميه « تحول التاريخ الى فولكلور » وهناك وضع مشابه لهذا فى صورة عمر مكرم ومصطفى كامل ومحمد فريد فى وجدان بعض المصريين ، هى صور أكبر من الحجم الطبيعى ، كلها مستمدة من تاريخ الرافعى . وهذا لا بأس به من الناحية السياسية ولكنه من الناحية التاريخية لايساعد الشعب المصرى كثيرا على معرفة حقائقه .

وفى الطرف الآخر نجد أن صور سعد زغلول النموذج المصرى الرائع للوطنية المعتدلة والكفاح الديمقراطى الدستورى ، كانت فى تاريخ المؤرخين الرسميين والعرفيين ، بورتريهات شبه كاريكاتورية فى مرايا لونا باركية ، أكثر خطوطها مستمدة من رأى المعارضة . كيف يكون سعد زغلول وطنيا وهو زوج بنت مصطفى باشا فهمى الذى ظل رئيس وزراء مصر أربعة عشر عاما فى ظل الاحتلال البريطانى ؟ .. كيف يكون سعد زغلول ديمقراطيا وهو زعيم الرعاع الذى لايخضع أبدا لرأى أغلبية زملائه بل يستعدى عليهم الجماهير كلما اختلفوا معه ؟ كيف يؤتمن سعد زغلول وهو مقامر فى السياسة والحياة ؟ لماذا يريد سعد زغلول أن يكون رئيسا للوزراء ولايكتفى بأنه زعيم الامة ؟ وهكذا .

باختصار : انتقلت معارك السياسة الى كتب التاريخ ، حتى أساتذة التاريخ اشتركوا فى ولائم الاحقاد ، وسادت محاكمة الناس بالنوايا . ووقع الكثيرون ضحية لهذه الأوصاف المغرضة والأحكام المتحيزة والشعارات الساذجة والتشهيرات الحزبية .

كل هذا : تقديس الى حد العبادة أو رفض الى حد الكراهية والاحتقار ، سببه الظاهرى خلط التاريخ بالسياسة الحية ، أما سببه الحقيقى فهو أن القضايا والصراعات الفكرية والسياسية والاجتماعية الاساسية فى مصر باقية بغير حل نهائى منذ خرجت مصر نحو ١٨٠٠ من اطار الدولة العثمانية ، وهى آخر وجه من وجوه الدولة الدينية الجامعة : منذ أن بدأ بناء الدولة الحديثة فى مصر ، بانتصار العلمانية والفكرة القومية والفكرة الديمقراطية والفكرة الاشتراكية ، وبتراجع كافة قيم العصور الوسطى ومؤسساتها أمام قيم العصر الحديث ومؤسساته ، لاتزال هناك بذور سلفية فى كل وجه من وجوه الحياة نجدها راقدة فى حالة خمول أيام قوة مصر

ومجدها ، ونجدها تتجدد وتزدهر فى فترات الهزيمة والضعف . من أجل هذا نجد أكثر مؤرخينا عاجزين عن العبور من الذات الى الموضوع بالدرجة الكافية ، وهم فى هذا ليسوا نسيجا وحدهم ، بل هم صور مهذبة من عامة المواطنين العاجزين عن العبور من الذات الى الموضوع .

والنماذج كثيرة لاختلاط التاريخ بالفولكلور ، ومن أبرزها الفولكلور السياسى الذى تجمع حول شخص الخديو اسماعيل ومشروع قناة السويس بتأثير الغضب الانجليزى فى القرن التاسع عشر ضد هيمنة الفرنسيين على مشروع القناة والغضب التركى ضد استقلالية الخديو اسماعيل . كذلك تجمع الفولكلور السياسى الدينى حول أشخاص جمال الدين الأفغانى وعبد الله نديم فى القرن التاسع عشر ، بحيث أصبح من العسير تناول هذه الشخصيات الفكرية بالبحث التاريخى الموضوعى الموثق دون اثارة حساسيات المحافظين . أما فى القرن العشرين فنحن نرى الفولكلور السياسى الدينى يتجمع الآن حول الشيخ حسن البنا فى عهد الملكية وحول المفكر سيد قطب فى عهد الجمهورية . لقد كادت دراستهم أن تدخل فى باب الهاجيوجرافيا « علم سير القديسين والأولياء » والايكونوجرافيا « علم دراسة الايقونات » لا فى باب التاريخ .

ولكن أخطر ما يواجهنا الآن هو تكثيف الفولكلور السياسى والاجتماعى والثقافى حول مايسمونه عصر النهضة المصرية فى مصر العثمانية خلال القرن الثامن عشر ، وهو كما يقولون الريسانس القومى داخل الثقافة التقليدية الذى أجهضه دخول مصر فى علاقات مباشرة مع أوروبا منذ الحملة الفرنسية ونجمت عنه فى تقديرهم حالة « الاغتراب » و « فقدان الهوية » اللذين تعانى مصر منهما منذ أخذت عن الغرب أسس الدولة العلمانية الحديثة .

• • •

وربما كان من النافع الا ننسى حقيقة هامة ، وهى أن كتاب التاريخ المصرى ظلوا عبر ألف عام أو يزيد ، كلما دونوا تاريخ البلاد بدأوا ببداية الخليقة منذ آدم وحواء حتى نوح والطوفان وقصص الأنبياء حتى عصر الرسول ، وهنا يبدأ التاريخ بظهور الاسلام ، ثم يبدأ تاريخ مصر منذ الفتح العربى حتى عصر المؤلف صاحب المدونة التاريخية ، مع التركيز الشديد على الحقب القريبة منه والتركيز الأشد على أحداث عصره . ومن النافع الا ننسى أن رفاعة الطهطاوى كان أول من بدأ تاريخ مصر فى « مناهج الالباب » «١٨٦٩» بعصرها الفرعونى ، فاقترب بذلك كثيرا من فكرة التاريخ كما يفهمها الأوربيون فى العصر الحديث .

الفصل التاسع

بين السياسة والفـن[1]

فى ٢٣ مايو ١٩٨٣ أرسل الى صديقى البروفسور ياروسلاف ستيتكيفتش ، أستاذ الأدب العربى بجامعة شيكاغو ، نيابة عن هيئة علمية معروفة تسمى « ميسا » خطابا يدعونى فيه الى حضور مؤتمر « ميسا » السنوى المقرر عقده من ٣ إلى ٦ نوفمبر ١٩٧٣ بمدينة شيكاغو بالولايات المتحدة الأمريكية .

قالت الدعوة اننى سأكون أحد متكلمين ثلاثة فى الجمعية العمومية لمؤتمر « ميسا » هم الأستاذ البرت حورانى أستاذ دراسات الشرق الأوسط بجامعة أوكسفورد ، وهو بريطانى من أصل لبنانى ، اشتهر بكتابه المعروف عن مصر فى عصرها الليبرالى من رفاعة الطهطاوى الى طه حسين ، والأستاذ ماكسيم رودانسون أستاذ الدراسات الاسلامية بجامعة السوربون ، وهو فرنسى يهودى ذو انتماءات ماركسية ومعروف بتعاطفه الشديد مع الاسلام ، ثم شخصى .. وقبلت الدعوة شاكرا .

وفى أكتوبر ١٩٨٣ اتفقت مع الأستاذ مكرم محمد أحمد رئيس دار الهلال على أن تكون مهمتى الثقافية الأوربية لمجلة المصور استكمالا لرحلتى الأمريكية ، ومتزامنة مع رحلتى العلمية لجامعة شيكاغو وبهذا أعود للقراء كما عودتهم أيام عملى فى « الأهرام » بصورة حية عن حالة المسرح الأوربى أو الثقافة أو الفكر فى لندن وباريس .

---

(١) « المصور » ١٩٨٣/١٢/٢٣

واسم « ميسا » مأخوذ من الحروف الأولى لاسم « جمعية دراسات الشرق الاوسط » بالانجليزية ، وتضم هذه الجمعية نحو الف عضو كلهم من أعضاء هيئة التدريس فى جامعات الولايات المتحدة الأمريكية المتخصصين فى دراسات الشرق الأوسط كله ، وليس العالم العربى وحده . ففيهم علماء التركيات وعلماء الايرانيات والعلماء فى دراسات باكستان وأفغانستان وجمهوريات روسيا الاسلامية ومجتمعات البربر واريتريا فى افريقيا ، الخ ... الى جانب العلماء المختصين فى العالم العربى .

ومثل هذا التعدد فى الاهتمام الجغرافى نجد تعددا فى نوعيات التخصص ، فهناك العلماء المختصون فى لغات الشرق الأوسط وآدابها ، وهناك الأساتذة المختصون فى تاريخ كل دولة من دول هذه المنطقة . وهنا الأساتذة المختصون فى العلوم السياسية أو الاقتصادية أو الشئون الدولية المتصلة بها ، وهكذا .

وفى كل عام تتبنى جامعة من جامعات أمريكا هذا المؤتمر السنوى وتشرف على الاعداد له وتنظيمه بل وتمويله الى حد ما . وقد وقع ذلك العبء فى هذا العام على جامعة شيكاغو وتقرر أن يقع العبء فى العام القادم (١٩٨٤) على جامعة كاليفورنيا حيث ينعقد المؤتمر فى سان فرانسيسكو .

وقد اشترك فى المؤتمر هذا العام نحو سبعمائة مشترك ، اقاموا خلال الأيام الأربعة سبعين ندوة علمية فى مختلف التخصصات بمتوسط أربعة متكلمين فى كل ندوة . أما عدد الحاضرين فى كل ندوة فكان لاضابط له لانه كان يتراوح بين عشرين مشتركا ومائة مشترك . وكانت ندوات السياسة الحية أكثر اجتذابا للمشاركين من ندوات اللغويات والتاريخ الوسيط . فمثلا كان فى الندوة التى ادارها صديقى ستيتكيفتش ، وقرأ فيها بحثا عن « الناقة والجمل فى القصيدة العربية الكلاسيكية » نحو عشرين مشتركا بينما اجتذبت الندوة التى ادارها الدكتور حميد الانصارى (جامعة جونزهوبكز) وقرأ فيها بحثا عن « الزاوية الحمراء بين الفتنة الطائفية والانتهازية السياسية » أكثر من مائة مستمع .

وقد كان نصيب مصر من مداولات المؤتمر كبيرا وبعض موضوعاته حساسة ، ولذا فقد حزنت لأنى لم أجد بين المشاركين المصريين فى المؤتمر ، ولو بصفة مراقبين ، غير الأستاذ السيد ياسين من الأهرام . وقد كنت اتمنى أن توفد بعض جامعاتنا على نفقتها نفرا من علمائنا ، ليس بالضرورة لقراءة البحوث ، فهذه فيما لاحظت كانت وقفا على اعضاء « ميسا » من أساتذة الجامعات الأمريكية ، وانما بصفة مراقبين أو مشاركين من الخارج لهم حق المناقشة وهو ما لابد من ترتيبه سلفا ومنذ الآن مع رياسة « ميسا » ، وهو أمر ممكن مادام المبعوث أستاذا فى جامعة معتمدة أو كاتبا أو مفكرا كبيرا تعترف به جامعات الخارج . وقد حضر الأستاذ عزيز ابراهيم قنصل مصر العام فى شيكاغو بعض جلسات المؤتمر ، وقد سعدت أن أجده موضع احترام خاص من أساتذة جامعة شيكاغو .

كان نصيب مصر فى بحوث المؤتمر كبيرا . فقد قرأت فى الندوات الدكتورة منى ميخائيل (جامعة نيويورك) بحثا عن « الكوميديا الاجتماعية عند أحمد شوقى : الست هدى » . وقرأ الدكتور كمال عبد الملك (جامعة كولومبيا البريطانية) بحثا عن « أحمد فؤاد نجم : شاعر مصر الشعبى » . وقرأ الدكتور كنيث

كونو (حامعة كاليفورنيا) بحثا عن « نخبة العائلات فى المنصورة بين ١٧٤٠ و ١٨٤٥ : دراسة فى الاوليجاركية الاقليمية » . وقرأ الدكتور جيمس توت (جامعة نيويورك فرع بنجهامتون) بحثا عن « تعدد المهن والصنائع والتكوين الطبقى فى الريف المصرى » . وقرأ الدكتور خوان كامبو (جامعة ميشيجان) بحثا عن « الأضرحة والتمائم : تحولات رمزية فى تصاوير الحجاج المصريين » . وقرأت الدكتورة فدوى الجندى (جامعة ولاية كاليفورنيا) بحثا عن « النشاط الاسلامى المعاصر والجدل الحالى فى مصر » . وقرأ الدكتور جاك كرابس (جامعة ولاية كاليفورنيا) بحثا عن « الحزب الوطنى المصرى والجامعة الاسلامية » . وقرأ الدكتور دانييل برومبرج (جامعة شيكاغو) بحثا عن « الوحدة والاختلاف فى دراسة البعث الاسلامى : الدروس المستفادة من مقارنة جماعات الاخوان المسلمين فى مصر وسوريا » . وقرأ الدكتور باتريك جافنى (حامعة نوتردام) بحثا عن « الوعظ والوعاظ فى مصر المعاصرة » . وقرأ الدكتور مارفين واينبام (جامعة الالينوى) بحثا عن « دور السياسة الداخلية والخارجية فى سياسات الاصلاح الاقتصادى بمصر » . وقرأت الدكتورة باربرا لارسون (جامعة نيوهامشاير) بحثا عن « مشاركة الرجال والنساء فى أسواق الريف المصرى » . وقرأ الدكتور جون مريام (جامعة بولينج جرين) بحثا عن « سياسات الطاقة الزراعية المصرية : امكانيات التنمية » . وقرأ الأستاذ السيد ياسين (مركز الدراسات الاستراتيجية بالأهرام) بحثا عن « السلوك البيروقراطى فى مصر » . وقرأت الدكتورة ليلى العماد (جامعة نيويورك) بحثا عن « النساء والدين فى الخلافة الفاطمية » . وقرأ الدكتور جوناثان بيتس (جامعة هارفارد) بحثا عن « النقوش الفاطمية فى الحامع الأزهر » . وقرأت الدكتورة كارولين وليامز (الجامعة الأمريكية بالقاهرة) بحثا عن « النقوش القرآنية على تابوت الحسين » . وقرأ الدكتور مايكل بيتس (جمعية النقود الأمريكية بالقاهرة) بحثا عن العملات الفاطمية وعملات بنى بويه » . وقرأ الدكتور مارك داى (حامعة انديانا) بحثا عن « موازنة بين زقاق المدق لنجيب محفوظ ومدام بوفارى لفلوبير » . وقرأت الدكتورة أريكا دود (الجامعة الأمريكية ببيروت) بحثا عن « دور النقوش فى الفنون الفاطمية الصغرى » .. وقرأ الدكتور أرثر جولدشميث (جامعة ولاية بنسيلفانيا) بحثا فى « مذكرات محمد فريد كمصدر من مصادر التاريخ المصرى الحديث » وقرأ الدكتور ريموند هينبوس (كلية سانت كاترين) بحثا فى موضوع « النشاط الحزبى فى سوريا ومصر : المشاركة السياسية فى الدول السلطوية الساعية الى الحداثة » . وقرأ الدكتور ايرل سوليفان (الجامعة الأمريكية بالقاهرة) بحثا عن « النساء فى البرلمان المصرى » . وقرأ الدكتور روبرت بيانكى (الجامعة الأمريكية بالقاهرة) بحثا عن « تمثيل المصالح فى مصر الحديثة وانماطه المتغيرة » . وقرأت الدكتورة نانسى جالاجر (حامعة كاليموربيا) بحثا عن « الحرب والمرض : مصر فى الاربعينيات » . وقرأ الدكتور هانى فاخورى (حامعة ميتشيجان) بحثا عن « آثار النمو السكانى على التنمية الاقتصادية والاجتماعية فى مصر » . وقرأ الدكتور تيموثى ميتشل (حامعة برنستون) بحثا عن « الخوف من الجمهور وجهله : جوانب فى تكوين الفكر السياسى المصرى الحديث » . وقرأ الدكتور زكريا لوكمان (جامعة نيويورك) بحثا عن « العمال المصريين كما يراهم غيرهم » . وقرأ الدكتور ديلوبرث باركسون (جامعة بريجهام يونج) بحثا عن « مصطلحات التخاصب فى اللغة العربية المصرية » . وقرأت الدكتورة آن رويال (جامعة تكساس) بحثا

عن « العوامل المؤثرة فى اللهجة العربية القاهرية » ، وقرأت الدكتورة عليه رشدى (جامعة وين) بحثا عن « اللغة والقومية : العربية والنوبية » وقرأ الدكتور ايفريت روسون (جامعة هارفارد بحثا عن « اللهجات الشعبية المصرية وتطورها التاريخى » . وقرأ الدكتور دونالد ريد (جامعة جورجيا) بحثا عن « علم المصريات للعلماء المصريين : بين الاستعمار والتحرير من الاستعمار » .

ومن هذا نرى أن مصر خصها نحو ٣٥ بحثا من نحو ٣٠٠ بحث أى أكثر من ١٠٪ من بحوث المؤتمر الى جانب نصيبها طبعا فى الدراسات المشتركة عن الأدب العربى وعن السياسة الجارية فى الشرق الأوسط . وقد لاحظت أن المؤتمر ركز هذا العام على بؤرتين هما بالترتيب أو ربما بالتساوى ايران وتركيا . فخصص لكل منهما نحو ٢٠٪ من بحوث المؤتمر . ثم نسبة لابأس بها من البحوث عن أفغانستان وقليل من البحوث عن المغرب العربى وعن الاسلام فى افريقيا السوداء وعن السعودية . لاشىء عن دول الخليج . لاشىء عن العراق الا مشكلة الاشوريين . وكانت الظاهرة اللافتة للنظر هى خلو المؤتمر تقريبا من البحوث عن المشكلة الفلسطينية وكأنها قضية وضعت على الرف يأسا أو عمدا . كذلك عجبت لان لبنان الذى نظنه بؤرة الأحداث لم يحظ بأكثر من بحث أو بحثين ، أما لأن الامريكيين يعدون مشكلته مجرد وحه من المشكلة الفلسطينية أو أصبحوا يعدون أهله مجرد قتلة بالأجر . كذلك يجب أن نلاحظ أن البحوث عن مصر فى حلقات المؤتمر كان أكثرها هامشيا .

ومن هذا التحليل الاحصائى نجد أن المؤتمر وجه اهتمامه الأول لدراسة ايران وتركيا وأفغانستان وهى تمثل البطن الرخوة للاتحاد السوفييتى كما يقولون فى الانجليزية . دائما الاعتبارات الاستراتيجية . دائما . دائما . أو على الأقل هذه كانت اهتمامات « الأساتذة » منذ عام ، فالمؤتمر عادة يتم الاعداد له قبل انعقاده بعام . ومع ذلك فهذه النظرة فيما يبدو غير دقيقة لأن من يتأمل موضوع البحث المحدد للمؤتمر المنعقد « بكامل هيئته » وليس فى صورة لجان فرعية ، يجد أنه « الشرق الأوسط العربى بعد العصر الليبرالى » . وهذا مادعا الضيوف الثلاثة : حورانى ورودانسون وشخصى للحديث فيه أمام نحو سبعمائة عضو فى المؤتمر .

ومن هذه الصياغة نستطيع أن نستخلص ثلاثة أمور : أولها أن مشكلة الديمقراطية فى العالم العربى موضوع الساعة عندهم وهى أهم مايشغل علماء السياسة والتاريخ الحديث والشئون الدولية فى جامعات أمريكا ، وربما مراكز السلطة منها ، وثانيها أن هؤلاء الأساتذة متفقون على أن العصر الليبرالى فى العالم العربى قد اندثر (فى مصر منذ ثورة ١٩٥٢ وفى سوريا منذ حسنى الزعيم والحناوى والشيشكلى وفى السودان منذ عبود ، الخ ... وفى غيرها لم يندثر لانه لم يولد بعد) ، وثالثها انهم فى حالة حيرة ولذا فهم يطلبون رأى المفكرين من خارج أمريكا ليمتحنوا آراءهم بأراء الغير .

ومصدر هذه الحيرة فى اعتقادى هو تصورهم ان الديمقراطية قد جربت فى العالم العربى وفشلت ، وان الشمولية قد جربت فيه وفشلت ، والسؤال هو : وماذا بعد ؟ وقد كان واضحا من اتجاه البحوث انشغال العلماء بأثر الثورة الايرانية على مستقبل الديمقراطية فى العالم العربى . وكان صديقى رودانسون مشغولا بأثر

ليبيا أكثر من اللازم . وبين الانشغال بايران وبليبيا ضاع الفاعل الأصلى .

على كل فقد كنت أول المتكلمين الثلاثة فى الهيئة الكاملة للمؤتمر وأثبت احتجاجى على صياغة عنوان موضوع البحث ، لأن قولنا « الشرق العربى بعد عصره الليبرالى » هو بمثابة شاهد على قبر الديمقراطية ، وأسست احتجاجى على أن الروح الديمقراطية لم تمت فى مصر على المستوى الشعبى بدليل فشل كل التجارب الشمولية ، حتى الباهرة منها ، فى اقناع المواطنين بالتنازل عن حرياتهم وحقوقهم باختيارهم . وسوف يجد القارىء كلمتى فى المؤتمر مترجمة فى مقالى التالى .

وجاءتنى دعوة من جامعة جورجتاون بواشنطون ان القى محاضرة فى موضوع « الوضع الراهن للثقافة المصرية » ، ودعوة من جامعة جونز هوبكنز ان القى محاضرة فى تاريخ الديمقراطية المصرية . وهكذا قضيت فى واشنطون ثلاثة أيام لم أر فيها أحدا الا أساتذة الجامعات وطلابها ، ثم شددت الرحال الى نيويورك .

وكنت أزمع أن أبدأ جولتى المسرحية فى نيويورك . وبالفعل وجدت فيها اهتماما خاصا بمسرح صموبل بكيت واللا معقول ، وبمسرح تشيخوف (« النورس » و « بستان الكرز » و « الشقيقات الثلاث » و « الخال فانيا ») كلها معروضة فى موسم واحد وكانت هناك بعض الشكسبيريات كالعادة . وكنت أود أن أشاهد بعض المسرحيات ربما للمرة الرابعة ، ولكنى كنت أعد نقودى فقررت الا أرى الا مسرحيات جديدة .

وفرحت حين قرأت عن تجربة جديدة من اخراج المخرج الانجليزى بيتر بروك لاوبرا « كارمن » سبق أن أخرجها فى السينما ، وسماها « مأساة كارمن » ، ثم عن مسرحية جديدة للكاتب الأمريكى ادوارد ألبى . ولكن فرحتى زالت عندما اكتشفت أن مسرحية البى قد انتهى عرضها منذ يومين وأن « كارمن » لن تفتتح الا بعد أسبوع ، ولاشك أن مقاعدها كانت محجوزة كالعادة لشهور قادمة . وفى نيويورك تفضل الأستاذ حسان العبادى قنصل مصر العام ، مشكورا بدعوتى لمشاهدة « بستان الكرز » لتشيخوف ، ولكنى قررت أن أشاهدها فى لندن .

وهكذا شددت الرحال الى القارة الأوربية ، فقضيت أسبوعا فى لندن ثم أسبوعا فى باريس حيث تعلمت شيئا كثيرا .

شاهدت فى لندن خمس مسرحيات هى « بستان الكرز » لتشيخوف و « سيرانو دى برجراك » لادمون روستان و « القطط » ، وهى مسرحية مقتبسة عن مجموعة قصائد لاليوت ، و « عادة البلاد » وهى مسرحية جديدة ، و « زكام الصيف » لنويل كوارد . أما فى باريس فقد شاهدت أربع مسرحيات هى « البنت الطيبة من سيتشوان » لبرشت ، و « لكل حقيقته » لبيرانديللو ، و « موت دانتون » لبوخنر ، و « فاصل موسيقى » (انترمتزو) لجان جيرودو . وقد سعدت بصحبة الشاعر أحمد حجازى فى مشاهدة بيرانديللو وبوخنر .

وفى وقت زيارتى للندن كان يعرض على مسارحها نحو سبعين مسرحية نحو ثلثها من المسرحيات

الجادة . وكانت نسبة المسرحيات الموسيقية منها كبيرة لأنها تعد استثمارا ناجحا . وعرفت من ندوة تليفزيونية حول حالة المسرح البريطانى ان عدد رواده فى العام الماضى بلغ تسعة ملايين شخص وأن دخل الشباك عن هذه الفترة بلغ ستين مليون جنيه استرلينى ، وهذا خلاف عشرات الملايين التى يقدمها مجلس الفنون البريطانى كدعم للمسرح الجاد . وهناك لايحسبون فى احصاءات الرواد عدد الملايين الذين شاهدوا المسرحيات فى التليفزيون كما نفعل نحن للمغالطة ، وانما يحسبون فقط التذاكر المباعة .

أما فى باريس فلم أقف فيها على احصاءات عن رواد المسرح أو دخله ، وأن كان مارأيته من تخمة فنية يوحى بنفس النتائج . فقد كان عدد المسرحيات المعروضة وقت اقامتى بها نحو مائة وأربعين وثلثها أيضا من المسرح الجاد .

وقد تأكدت لى ملاحظاتى فى الأعوام السابقة على أن المسئولين عن المسرح يركزون كل موسم مسرحى على مؤلف مسرحى أو مؤلفين من التراث . ففى موسم ما يتجه الاهتمام الى كلوديل ، وفى موسم آخر الى فولتير وفى موسم ثالث الى بريخت وفى موسم رابع الى اليونان وفى موسم خامس الى صمويل بيكيت وفى موسم سادس الى لوركا أو أرابال وهكذا ، هذا عدا مسرحيات الريبرتوار (الذخيرة) المألوفة التى يملكها كل مسرح جاد ويعيد تقديمها سنويا فى أيام محددة كل أسبوع مع مراعاة قيامه بتقديم نص جديد أو أكثر كل موسم .

وقد كان التركيز هذا العام فى باريس على أحياء مسرحيات جان جيرودو وأدمون روستان . أما مسارح لندن فقد كان التركيز فيها هذا العام على احياء مسرحيات تشيخوف ومسرحيات أدمون روستان . كذلك من الظواهر هذا العام عودة سارتر الوجودى وبيكيب اللامعقول واختفاء بريخت الشيوعى تقريبا من العواصم الثلاث .

وفى أثناء وجودى فى لندن اجتاحت انجلترا المظاهرات السياسية : هذه ضد نقل الصواريخ النووية الى انجلترا (كروز وبير شنج) ، وهذه ضد أصحاب مطابع الصحف ، ورأيت فى ريجنت ستريت وبيكاديللى مظاهرة طولها كيلومتر تسير تحت المطر فى حراسة البوليس وتهتف ضد اعلان استقلال اتراك قبرص من جانب واحد . حدثنى صديق لى فى وزارة الخارجية البريطانية قائلا) « هذا ليس غريبا . ففى لندن ١٥٠ ألف قبرصى مهاجر » . قلت : « تقصد يونانى ؟ » قال : لا . بل أقصد قبرصى ، من قبرص » .

هذه مناظر مألوفة فى أوروبا . المظاهرات تسير سلمية وتنتهى سلمية ، والاحتجاج يرتفع بلا تدمير أو حرائق الا فيما ندر . وسألت نفسى : ولماذا فى بلادنا ينتهى كثير من المظاهرات بالتدمير والتخريب وأحيانا بالنهب والسلب ؟

كان من الناس من يجيب دائما : هو الكبت السياسى والاجتماعى المختزن . ربما . ولكن بصرى كان يتجه دائما الى قاع المدينة . لا أقصد « الفقراء » ، ولكن أقصد « الصيع » والعاطلين بالارادة . ففى المدينة المصرية عدد من الزعر والحرافيش والجعيدية ، كما كان الجبرتى يسميهم ، أكثر مما تحتمله أية مدينة ،

وكان المماليك يستخدمونهم فى خلافاتهم كما يستخدمون « الالضاشات » وينمون فيهم روح الفتوة الزائفة لاثارة الفتن عند الاقتضاء . وهم الآن على حالهم الأولى ، لم تستوعبهم حضارتنا الحديثة) فرسان بلا قضية .

وحين ترى رجلا فى شرخ الشباب وتمام العافية يتحنجل بين السيارات فى وسط العاصمة ليبيع الفوط الصفراء أو عقود الريحان أو مناديل كارمن ، وهو عمل بنت صغيرة أو غلام ، فحدق فيه جيدا وستفهم ماأقصد اليه . حدق أيضا فى آلاف الرجال الاشداء المتلطعين فى أوقات العمل حول البوتيكات والورش والجراجات واكشاك السجائر والجرائد والجمعيات الاستهلاكية وفى نواصى الشوارع وحول المحطات والفنادق والمحاكم ، بلا عمل يدوى أو عقلى أو فنى ، وستفهم ماأقصد اليه .

ومادمنا نتحدث عن احياء الديمقراطية فلنذكر من يرون ضرورة الاستعداد لممارسة حق التظاهر السلمى كما يحدث فى البلاد الديمقراطية . ولكن لامناص أيضا من الالتفات الى قاع المدينة الذى أحرق القاهرة فى ٢٦ يناير ١٩٥٢ وأفسد ١٨ و١٩ يناير ١٩٧٧ وأدخل الزاوية الحمراء فى سجلات تاريخنا الحزينة .

الفصل العاشر

الأيديولوجيا والحريــات[1]

« كلمة القيت بالانجليزية فى مؤتمر جمعية دراسات الشرق الأوسط (ميسا) بمدينة شيكاغو فى ٥ نوفمبر ١٩٨٢»

من أصعب الأمور متابعة فكرة الحرية أو تحليل مضمونها النظرى عبر التاريخ المصرى حتى عام ١٧٩٨ ، وهو تاريخ حملة بونابرت على مصر .

وبغض النظر عن تاريخ مصر الفرعونية ومعتقداتها شبه الأسطورية التى تركها لنا المؤرخون والجغرافيون ومدونو الأساطير اليونانية والرومانية ، يمكننا أن نطمئن الى صدق حقيقة واحدة ، وهى أن المصريين عرفوا الحكم البرلمانى على الأقل منذ البطالمة . فمجلس « البولا » الأشهر فى الاسكندرية ، الذى كان يعطله بعض الأباطرة الرومان من حين الى حين ، كان يعاد الى الحياة بناء على اصرار الأعيان المصريين خشية اشتعال الفتنة فى البلاد . وقد كان مجلس « البولا » يشار اليه فى الوثائق على أنه « تراثنا التقليدى الذى تركه لنا أسلافنا » . وربما كان أحد المؤسسات الموروثة عن مصر الفرعونية ثم أتخذ اسم « البولا » اليونانى فى عهد البطالمة . وقد نشبت فى مصر الرومانية فى النصف الثانى من القرن الثالث الميلادى ثلاث أو أربع ثورات من أجل الاستقلال السياسى ، واخر هذه الثورات كانت الثورة التى اخمدها دقلديانوس (٢٤٥ ـــ ٣١٣) عام ٢٩٦ ميلادية بوحشية لانظير لها .

---

(١) « المصور » ١٩٨٣/١٢/٣٠ و١٩٨٤/١/٦ .

ويبدو أن مصر البيزنطية كان يديرها ، من دست الحاكم أو نائب الامبراطور ، عاهل مصرى مدنى يسمى المقوقس ، ومعناها غالبا « النجاشى » . وقل ما نعرفه عن التنظيم السياسى والاجتماعى فى ظل تلك الدولة الثيوقراطية المعروفة باسم الامبراطورية الرومانية الشرقية المقدسة . فقد كان عهدها زاخرا بالمجالس الروحية والمجامع اللاهوتية ولكن الايديولوجيات السياسية فى تلك الأيام كانت تلبس أقنعة المذاهب اللاهوتية .

وبعد الفتح العربى بقليل ، نسمع عن الخليفة عمر بن الخطاب ينزل العقاب بابن عمرو بن العاص لأنه ضرب فتى مصريا ، وكانت حيثيات العقاب قولة عمر المشهورة : « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا » . وفى زمن اليونان والرومان اكتسبت فكرة « اليفتريا » أو « ليبرتاس » (الحرية) ، وهى أصلا فكرة قانونية ، مضمونها السياسى والمدنى .

وفى العصر الحديث ادخلت بيانات بونابرت للشعب المصرى شعارات « الحرية والمساواة والاخاء » . كذلك تجددت فكرة الدولة القومية عمليا عن طريق اثارة بونابرت المحسوبة للمصريين أن يحرروا أنفسهم من نير المماليك والاتراك ، ومصادراته بالجملة لاملاك المماليك والاتراك فى مصر أو فرض الحراسة عليها ، وقيامه بتطهير الحكومة المصرية والحياة العامة فى مصر من العناصر التركية المملوكية تطهيرا شاملا . كذلك استحدث بونابرت مبدأ الحياة النيابية عندما أسس أول مجلس وزراء مصرى وأول برلمان مصرى فى العصور الحديثة منتخب بالاقتراع السرى . وقد حلت الجريدة الرسمية محل منادى القرية لاعلان القوانين . كذلك ترك استحداث النظام القضائى المتقدم والشهر العقارى وتوثيق الملكية وعرض تجارب العلوم الوضعية ونتائجها فى المجتمع العلمى المصرى اثرا عميقا فى العقل المصرى نحو ١٨٠٠ بحسب مايقول الجبرتى . وهو نفس مافعله تحرير المرأة . ولاشك فى أنها كانت تجربة مذهلة للمصريين فى ذلك العصر ، وفى مقدمتهم علماء الدين ، أن يخالطوا يوميا عددا عظيما من الرجال العقلانيين المعلنين عن عدم ايمانهم بالأديان وهم من نتاج عصر الثورة الفرنسية .

وقد رسخ محمد على بين ١٨٠٥ و ١٨٤٠ كل القواعد الاساسية فى بناء مصر الحديثة التى أرساها بونابرت . وكانت اضافة محمد على هى أنه جعل مصر الحديثة مسئولية مصرية من خلال عشرات الشبان الذين أوفدهم الى الخارج لاكتساب العلوم الحديثة والتكنولوجيا ، ومن خلال العشرات من المدارس الفنية والمتخصصة التى أسسها فى مصر أيام حكمه ، ومن خلال حركة الترجمة المكثفة التى رعاها محمد على وأشرف عليها وحققها الطهطاوى وتلامذته فى مدرسة الألسن ، ومن خلال مطبعة بولاق التى انشأها محمد على والجريدة العربية الأولى التى أصدرها . وقد أعطى حكم محمد على معنى حقيقيا للسيادة القومية كما أن حركة التصنيع الواسعة النطاق التى تبناها أعطت معنى حقيقيا للاستقلال الاقتصادى .

وعلى المستوى الايديولوجى كانت أبرز تطورات فى عهد محمد على هى :

(١) نشر القيم العلمانية والفكر الديمقراطى الليبرالى داخل تقاليد حركة التنوير والفكر الثورى الفرنسى الشائع فى ١٨٣٠ بجهود رفاعة الطهطاوى وتلاميذه .

(٢) نشر المذهب الراديكالى بتأثير اتباع سان سيمون الذين كان يستخدمهم محمد على . بل ان هناك دلالات تدل على يقظة الطهطاوى فى فترة نضوجه الى الاتجاهات الراديكالية عند فلاسفة مذهب المنفعة . وعلى كل فقد نسف الطهطاوى فى تاريخ باكر هو ١٨٣١ مبدأ حق الملوك الالهى والعلاقات والامتيازات الاقطاعية وبشر بين المصريين بمبادىء الحرية والمساواة لا كمجرد أفكار قانونية ، ولكن بوصفها مبادىء سياسية . وفى ١٨٦٩ كان الطهطاوى أشد اهتماما بعلاقات رأس المال والعمال ، ولاسيما فى الاقتصاد الزراعى .

والأرجح أنه ليس من المحتمل أن يكون الخديو اسماعيل قد انشأ البرلمان المصرى الأول فى ١٨٦٦ لمجرد اعجابه بالممارسات الديمقراطية الأوربية ، كما نوهت بذلك خطبة العرش الأولى . الأرجح أن الاختمار الاجتماعى والفكرى الذى خلقه نصف قرن من التربية العلمانية ، ومن التغيرات الاقتصادية العميقة ومن التكوينات والعلاقات الطبقية الحديدة ، أرغم اسماعيل على الاعتراف بمبدأ الحكومة النيابية . وعلى كل فمن الصعب علينا مع ذلك ان نتحدث عن الديمقراطية فى عصر اسماعيل رغم أن البرلمانات الثلاثة فى عهده كانت منتخبة بأصوات عمد الريف وبورجوازية المدينة . فنحن لانزال داخل نظام « الشورى » الذى جعل من برلمانات اسماعيل مجرد هيئات « استشارية » ، تمثل مجرد ثقل معنوى فى السياسة والتشريع . وكانت هذه البرلمانات تملك اصدار القوانين فى المسائل الداخلية الثانوية ولكنه كان محظورا عليها « بحكم القانون » ان تناقش السياسة الخارجية أو المسائل الكبرى المتعلقة بسيادة الدولة . وقد استمر الوضع على هذا المنوال طوال عهد توفيق وعباس الثانى والسلطان حسين والسلطان فؤاد .

ومنذ اعلان دستور ١٩٢٣ حتى الغائه فى العاشر من ديسمبر ١٩٥٢ بقرار من ثورة عبد الناصر ، غدت البرلمانات المصرية « بحكم القانون » و « بحكم الواقع » هيئات نيابية وتشريعية بالمعنى الكامل . وبطبيعة الحال عكست هذه البرلمانات كل خصائص الضعف وخصائص القوة فى الشعب المصرى .

كانت هناك ذروتان للكفاح من أجل الديمقراطية الليبرالية فى مصر ، وهما ثورة عرابى فى ١٨٨٢ وثورة سعد زغلول فى ١٩١٩ . وقد بدأت الأولى يتدفق تيارها فى أواخر أيام اسماعيل وتبلورت فى دستور العرابيين الصادر فى ٨ فبراير ١٨٨٢ ، أما الثانية فقد بدأ تيارها يتدفق باعلان الهدنة بعد الحرب العالمية الأولى فى ١١ نوفمبر ١٩١٨ ، وتبلورت فى دستور ١٥ مارس ١٩٢٣ . وقد وصفت كل من الثورتين فى الوثائق البريطانية المعاصرة لها بأنها « قومية » وبأنها « ليبرالية » . وبين ١٨٩٢ و ١٩١٩ قام محمد عبده ولطفى السيد وقاسم أمين ، كل فى ميدانه بالكثير لنشر الايديولوجية العلمانية والديمقراطية الليبرالية . غير أن ديمقراطيتهم كانت ديمقراطية مقيدة ، ديمقراطية يحكمها القانون ، باختصار ديمقراطية ارسطاطاليسية .

وكانت اضافة سعد زغلول ومصطفى النحاس والوفد بعامة الى السياسة المصرية بقيام ثورة ١٩١٩ هى مبدأ أن الأمة مصدر السلطات وان سلطة الأمة غير قابلة للتجزئة وغير قابلة للانتهاك وغير قابلة للتصرف فيها أو التنازل عنها ، وأن هذه السلطة تمارس بالتفويض لممثلى الأمة المنتخبين بالانتخاب العام الحر السرى المباشر . وقد تبلورت فى هذا خلاصة التقاليد الديمقراطية الليبرالية . لقد مر قرن كامل منذ أن سمع المصريون

لأول مرة كلمة « الحريين » بمعنى « الليبراليين » من أحد أبناء جلدتهم ، وهو رفاعة الطهطاوى فى « تخليص الابريز » (١٨٣١) ، يتلوها فصل فى مدح الحرية محوره أن الحرية فضيلة عربية أصلية .

وبين ثورتى ١٩١٩ و ١٩٥٢ كان كل كبار الكتاب والدعاة يدافعون عن مبدأ الديمقراطية الليبرالية وعن الفلسفة العلمانية فى الحياة . كان منهم العقلانيون والرومانسيون . أما المدرسة العقلانية فكان فيها طه حسين وحسين هيكل وعلى عبد الرازق وعبد العزيز فهمى ومحمود عزمى من الاحرار الدستوريين ، وأما المدرسة الرومانسية فكان فيها عباس العقاد وعبد القادر حمزة وتوفيق دياب ومحمد مندور وعزيز فهمى من الوفديين . وكان من الاشتراكيين سلامة موسى الشديد المراس .

هذا التيار المتصل من الأفكار العلمانية والديمقراطية الذى كان يصب فى مصر طوال قرنين تقريبا ، ولاسيما فى عصور قوتها السياسية ، يفسر سيطرة العلمانية والديمقراطية على العقل المصرى سيطرة مستمرة حتى يومنا هذا رغم تكرر الانتكاسات والردة من حين لآخر لشكل أو آخر من اشكال الشمولية . وفى الفترة السابقة على الثورة كان من السهل ملاحظة كيف أن أكثر من عشرين عاما من الحكم الديكتاتورى من ثلاثين عاما هى عمر دستور ١٩٢٣ (١٩٢٣ ــ ١٩٥٢) ، لم تقلل من شعبية حزب الوفد الذى كان يعود من جديد بأغلبية ساحقة فى كل انتخابات كانت تجريها حكومة محايدة . وبعد ثلاثين سنة من الاضطهاد منذ ثورة ١٩٥٢ ، من اليسير أيضا أن نلاحظ ان الوفد الذى كان يمثل العلمانية والديمقراطية الليبرالية ، لايزال قوة معنوية ووضعا نفسيا لايسع أى مراقب للسياسة المصرية أن يتجاهلهما .

وقد بدأت أزمة العلمانية والديمقراطية الليبرالية تتكشف نتيجة للاحباط الاقتصادى بين الطبقات المتوسطة الصغيرة . والذى أنقذ مصر حقا من الفاشية والنازية فى الثلاثينيات كان أن القوام الاكبر من طبقاتها المتوسطة الصغيرة كان مؤلفا من صغار البيروقراطيين وموظفى الحكومة من أصحاب الدخول الثابتة ممن لم يتأثروا بالأزمة الاقتصادية العالمية عام ١٩٣٠ وما بعدها ، بل على العكس من ذلك كانوا فى موقف ممتاز بالقياس الى نظرائهم من أبناء الطبقات المماثلة فى القطاع الخاص بحكم أنهم كانوا مؤمنين ضد البطالة ويتمتعون بقوة شرائية أكبر لدخولهم المحدودة وسط الكساد العالمى . وكانت البروليتاريا الريفية (أى الفلاحون) يحكمها الجهل والفقر وانعدام التنظيم بما حال دون بحثها عن حلول سياسية من أى نوع لمشاكلها . أما البروليتاريا الصناعية ، فرغم أن الازمة العالمية أرهقتها ارهاقا شديدا ، فقد كانت ضئيلة الحجم بما لم يسمح لها بانشاء تنظيمات شيوعية أو اشتراكية لها أى وزن سياسى .

ومع كل هذا فقد شاع بين الطبقات المتوسطة الصغيرة من فئات التجار والحرفيين وأرباب المهن الحرة من القلق مايكفى لتشجيع ظهور تنظيمات شمولية شبه عسكرية مثل الاخوان المسلمين وجماعة مصر الفتاة وحزب العمال الذى أسسه النبيل عباس حليم . ولم تكن هذه الا مجرد تنظيمات محدودة الحجم فى الثلاثينيات تعمل على اقتلاع جذور الديمقراطية الليبرالية ولكن دون أن تكون لها قوة ذاتية ذات شأن ، بل كانت تتقايض التأييد مع الأقليات السياسية القريبة من مركز السلطة ، ولاسيما السراى .

غير أن النظام العلمانى والديمقراطى الليبرالى الذى جاء به دستور ١٩٢٣ أصبح بعد الحرب العالمية الثانية مجرد واجهة لاتحتوى على مضمون حقيقى كبير . فمن جهة كان هناك عجز العهد البائد عن حل المسألة الوطنية المزمنة ، مسألة الاحتلال البريطانى لمصر ، أو أن يجد حلا ناجحا لمشكلة اسرائيل . ومن جهة أخرى فان الانقسامات المتواصلة داخل الوفد ، الذى كان أكثر الاحزاب القائمة ليبرالية وديمقراطية منذ بداية تجربة مصر الليبرالية فى ١٩٢٣ ، قد أضعفت الوفد كثيرا .

وفى أوج الكفاح الوطنى والدستورى كان هناك زمان يستطيع فيه سعد زغلول أن يقصى كل معارضيه ومع ذلك يخرج من المعارك كما كان معبودا للجماهير . والكلام نفسه يصدق على مصطفى النحاس حتى ١٩٣٦ ، تاريخ توقيع معاهدة الصداقة والتحالف المصرية الانجليزية التى ، بنص اسمها ، جمدت الكفاح الوطنى تجميدا تاما خلال السنوات العشر التالية وجعلت النحاس من وجهة النظر الوطنية قابلا للاستغناء عنه كأى باشا من الباشوات المعتدلين من معارضيه السابقين . بل أن تلك الفترة لم تكن بالذات مناسبة حتى لتجديد الكفاح ضد الملكية المطلقة وسلطات التاج المستبد . فمناخ الحرب العالمية الثانية لم يترك مجالا للخلافات الداخلية .

وبطرد أقطاب الوفد الثمانية فى ١٩٣٠ ، المؤيدين لاشتراك الوفد فى حكومة ائتلافية (السبعة ونص) ، وبطرد ماهر والنقراشى فى ١٩٣٨ ، وقد كانا من أشد أعضاء الوفد ديناميكية ، وبطرد مكرم عبيد الواسع الشعبية فى ١٩٤٣ ، خرج من الوفد آخر المحاربين القدماء من ثوار ١٩١٩ . وكان كل رعيل يخرج تحل محله عناصر محافظة وأوليجاركيون (صفوة السراة) ممن شاركوا فى الكفاح الوطنى فى زمن متأخر ولم تكن لديهم تجربة مباشرة مع « الثورة » . وهؤلاء عمقوا فى الوفد تيار التدريجية والتحرك داخل الاطار القانونى ، وهدأوا من عدائه للملك وحولوا الكفاح ضد الانجليز الى معركة قانونية . ولكن بالرغم من كل هذه التحولات فقد ظل الوفد حتى ثورة ١٩٥٢ اكثر الاحزاب المتخلفة عن ثورة ١٩١٩ تقدمية وأكثرها ليبرالية وأكثرها ديمقراطية ، بل وأكثرها شعبية .

وقد أدى فشل العهد البائد فى طرد البريطانيين وفى حماية فلسطين العربية وفى كبح جماح الرأسمالية وكبار الملاك وفى الحد من سلطات الملك والحد من الجشع الملكى ، كما أدت خيبة الأمل العامة فى الحريات الأربع التى جعجعت بها الدول الغربية أثناء الحرب الى القاء ظلال كثيفة على النظام الديمقراطى الليبرالى برمته من الناحية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية . ونجم عن خلخلة الثقة فى هذا النظام زيادة الاستقطاب نحو اليمين المتطرف أو اليسار المتطرف ، فغدا الناس أكثر محافظة أو أكثر راديكالية حسب ثقافتهم ووضعهم فى الحياة ، كما ازداد عجز الوسط بأطراد .

بالفراغ الذى نشأ عن تجميد الكفاح الوطنى والكفاح الدستورى والاصلاح الاجتماعى نتيجة للحرب العالمية الثانية وقفت مصر بعد انتهاء الحرب على شفا ثورة شعبية حتى منذ عام ١٩٤٦ تماما كما حدث فى ثورة ١٩١٩ بعد الحرب العالمية الأولى . كانت الثورة الشعبية مناخا عاما . فقد قام كل رئيس وزارة بعد الآخر ، صدقى باشا ثم النقراشى باشا ثم عبد الهادى باشا بحملات الاعتقال بالجملة للشيوعيين وللاخوان

المسلمين ، آنا بالتبادل وآنا فى وقت واحد . واغتنم حزب الملك الفرصة أيضا ليصطاد فى الماء العكر ، وانضم الى الساخطين على الديمقراطية الليبرالية فاطلق الحرس الحديدى ليغتال أمين عثمان ويحاول اغتيال النحاس مرتين . وفى دور السينما انفجرت القنابل واغتال اليمين المتطرف اثنين من رؤساء الوزارات واحد القضاة وحكمدار البوليس ، كما اغتيل زعيم دينى أخذا بالثأر .

ووسط كل هذه الفوضى أصبح النحاس ضرورة سياسية . ولما تولى الحكم من يناير ١٩٥٠ الى فبراير ١٩٥٢ أعاد الأمن الى نصابه مؤقتا بجملة تشريعات هامة ولكن جزئية ، ولاسيما فى مجال التعليم . وباعلان حياد مصر فى الصراعات الدولية فى الحرب الكورية ، وبالغاء المعاهدة المصرية الانجليزية ، معاهدة ١٩٣٦ ، من جانب واحد ، وبذلك اسقط الشرعية عن الوجود البريطانى فى مصر .

وجاء الانفجار فى حريق القاهرة فى ٢٦ يناير ١٩٥٢ ، وكان ذلك امتحانا لقوة النظام الديمقراطى الليبرالى فى مصر اثبت الى أى مدى غدا ذلك النظام هشا .

وتتعاقب الوزارات المترنحة ، كانت الثورة الشعبية مجازفة كبرى ، وهكذا تدخل الجيش فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ لاحتواء الثورة ومنعها من أن تشتط الى اليسار أو الى اليمين أكثر من اللازم ، ولتحقيق التغييرات المطلوبة العاجلة ، كالاصلاح الزراعى ، وتصفية الطبقة شبه الاقطاعية ، والغاء الملكية ، والوصول بالمفاوضة الى حل وسط لجلاء القوات البريطانية عن مصر .

كانت العلة التى أصابت فكرة « الحرية » قبل ٥٢ هى أن الهيكل السياسى للنظام الليبرالى غدا مفرغا من مضمونه الاجتماعى . فعندما يصبح المجتمع مجرد مجتمع بلوتوقراطى (أى مجتمع أثرياء) تتسع الهوة بين الطبقات بحيث لايمكن عبورها ، وتصبح مشكلة البؤس الاقتصادى مشكلة لاتحل بالتشريعات ولا بالمؤسسات الاجتماعية ، ولكن تحل بالاحسان الفردى اكتفاء بالوازع الدينى أو الوازع الانسانى ، ونموذجه حفلات العدس التى كانت تقيمها عائلة دوس فى الاربعينيات لاغاثة معدمى القاهرة ، أو حفلات بيع الورد التى كانت تقيمها حرم النحاس باشا لاغاثة ضحايا الملاريا الخبيثة اثناء الحرب العالمية الثانية ، أو حتى حفلات عرض الأزياء التى كانت تقيمها حرم الرئيس السادات فى السبعينيات لمساعدة معوقى حرب اكتوبر . ويصبح التأمين الاجتماعى شيئا شبيها بدية الضمير التى يدفعها الموسرون أراحة لضمائرهم ، أو — على أحسن الفروض — ينظر اليها البلوتوقراط من أصحاب الوعى السياسى نظرهم الى مانعة صواعق غير مكلفة لتفريغ غضب الجماهير . وافحش من كل هذا هو موقف اللامبالاة المتعالى بين الملوك والباشوات المنتشين بغطرسة الشعور برفعة مولدهم أو بحقهم فى الامتيازات أو الفوارق الطبقية بغير سند الا قوة ما يملكون من مال . ففى أمثال هذه المجتمعات يبدأ المواطنون يتهامسون عن « المساواة الزائفة » وعن « حرية الجوع » بوصفهما ميراثهم المشترك من حقوق الانسان كذلك كانت « الخيانة بلا عقاب » هى احدى الحريات التى كان يتمتع بها بعض أعمدة المجتمع فى علاقاتهم بالاحتلال البريطانى أو بحرب فلسطين فى ١٩٤٨ .

ورغم كل ذلك فما يستوقف النظر أن قوام الشعب المصرى لم يفقد ايمانه بمبادىء الحرية والمساواة التى ورثها عن ثورة ١٩١٩ . ولا شك أنه كانت هناك دائما فى مصر اقليات سياسية من مختلف الاتجاهات . اما تحتقر التقاليد الديمقراطية أو مصابة باليأس منها . ولكن لم يحدث أبدا ، حتى فى أوج الاختمار الشمولى قبل ثورة ١٩٥٢ أن تجاوزت نسبة هذه الأقليات ، سواء كانت من اليمين المتطرف أو من اليسار المتطرف . ١٠٪ من جماهير الشعب أو من المثقفين . وهذا يفسر لنا كيف أن أعداء الحرية العقائديين لم ينجحوا قط فى أية انتخابات عامة فى الحصول على مقعد واحد فى البرلمان .

ولم تكن الاعتراضات على التقاليد الديمقراطية الليبرالية فى العهد البائد مبنية على رفضها بوصفها ايديولوجيا خاطئة ولكنها كانت بمثابة اتهامات بأن الديمقراطية لم تطبق أو ادعاءات بأنه لم يكن عند المصريين القدر الكافى منها . وقد أصبحت كلمة ، « الدستور » عند المصريين كلمة مقدسة منذ ثورة عرابى . ورغم أن دستور ١٩٢٣ كان فى البداية مرفوضا من سعد زغلول بوصفه دستورا غير ديمقراطى لأنه أعطى الملك سلطات أكثر مما ينبغى ، الا أن الوفد فيما بعد قبل هذا الدستور كحد أدنى من تأمين الديمقراطية ، أملا أن ينتهى استعراض القوة الشعبية تحت قيادة قوية الى الحد من سلطة الملك ، اقتفاء للتقاليد الانجليزية غير المكتوبة على عكس التقاليد الفرنسية المعمول بها فى مصر حيث كل شيء مدون ومبوب . وبالفعل نجح هذا المنهج فى زمن سعد زغلول . ففى أقل من عام من تولى الوزارة الدستورية الأولى فى ١٩٢٤ انتهت المواجهات مع الملك فؤاد بأن استطاع سعد زغلول أن ينتزع من يد الملك فى حادث فان دن بوش حق رئيس الوزراء فى تعيين خمسى أعضاء مجلس الشيوخ ثم حق تعيين أعضاء السلك السياسى وحق ترشيح الحائزين للرتب والالقاب وكانت كل هذه التعيينات والتشريفات تتم بمراسيم ملكية ، رأى الملك الانفراد بها ولكن سعد زغلول انتزعها منه استنادا الى نص الدستور بأن ــ الملك يحكم بواسطة وزرائه .

وتحت قيادة النحاس سالت الدماء غزارا بين ١٩٢٨ و ١٩٣٥ لاسترداد دستور ١٩٢٣ ودفاعا عن الديمقراطية الليبرالية ضد اعتداءات الملك فؤاد الأوتوقراطى . وعند جلوس الملك فاروق على عرش مصر عام ١٩٣٦ هدد النحاس بخلع الملك الشاب لو انه رفض أن يحلف اليمين الدستورية أمام البرلمان ، اتباعا لنصائح رجال بلاطه ، ولا سيما على ماهر وأحمد حسنين ، بأن يتم تتويجه فى القلعة بيد شيخ الأزهر الذى يقدم الملك الشاب سيف جده محمد على . وأعلن النحاس أن فى ذلك عودة لحق الملوك الالهى وتهديدا باللجوء الى استعمال القوة فى كل مواجهة بين الشعب والعرش . وقد انتصر النحاس فى هذه المعركة .

أن سجل البرلمانيين العظام فى مصر منذ الثورة العرابية مدعاة فخر حقيقى للتاريخ المصرى . فعبارات التنديد بالطغيان التى كانت تقصف كهزيم الرعد فى خطب سعد زغلول أو مصطفى النحاس أو ويصا واصف أو مكرم عبيد أو العقاد أو عزيز فهيم لا تقل شموخا عن كلمات بيم وهامبدن بين الانجليز فى ثورة كرومويل ، أو عن كلمات ميرابو وسييز بين الفرنسيين فى الثورة الفرنسية . كان لدينا نواب تحدوا السير ريفرز ويلسون ودى بلنيير ، ونواب تحدوا شريف باشا والخديو توفيق ، وكان لدينا نواب رفضوا حل البرلمان بوصفه عملا غير دستورى وعقدوا اجتماعهم على ضوء الشموع أو كسروا عنوة بوابة البرلمان ليعقدوا

جلستهم . هكذا كانت الروح الديمقراطية متأصلة فى الضمير العام المصرى الى حد أن عبد الناصر نفسه ، بكل تاليهه للدولة ، أعلن أنه ما جاء ليحطم الديمقراطية بل ليصححها ، وأنه لم يكن يستمد قوته من دباباته بل من ثقة الشعب فيه . لقد كان لفلسفة الحكم بالقوة الغاشمة أو بالحق الالهى فى مصر دعاة صرحاء قليلو العدد فى تاريخ مصر . حتى تقليد تأليه الفرعون ، كان دائما من طقوس الدولة النابعة من الشعب . وأكثر طغاتنا المفحشين فى الديكتاتورية كانوا يحرقون البخور للديمقراطية ، لا من باب النفاق المؤصل ولكن لرهبتهم العميقة من قوة الجماهير أو لمجرد خداع النفس ، اعتقادا منهم بأنهم يحكمون بمشيئة الشعب أو لصالح الشعب .

وفى عهد الرئيس عبد الناصر لم يفرط المصريون فى حرياتهم أو فى حقوقهم المدنية بسهولة ، وانما نزلوا عنها بعد معارك عديدة ، وفى مقابل أمنهم الاقتصادى والاجتماعى ، ونظير الغاء الامتيازات الطبقية ، وثمنا لاسترداد كبريائهم القومى . وعندما تبينوا أن الثمن الذى دفعوه كان فادحا دعا القلق العام الى اعادة النظر فى العقد الاجتماعى . غير أنه فى عهد الرئيس السادات ، لم يحدث حقا أى تغيير سياسى جوهرى ، رغم الاحياء الكامل للنظام الاقتصادى القائم على الرأسمالية .

فما كان « هيئة التحرير » فى أوائل عهد عبد الناصر تناسخ فى « الاتحاد القومى » فى الخمسينيات ، ثم فى « الاتحاد الاشتراكى » فى الستينيات ، ثم فى « حزب مصر » فى أوائل عهد السادات ثم فى « الحزب الوطنى الديمقراطى » فى أواخر عهد السادات .

هذه التجمعات تمثل على وجه التقريب نفس الصفوة المشتغلة بالسلطة والمال من النواب والتكنوقراطيين والاداريين المحترفين اللامنتمين سياسيا الذين كثيرا ما حكمت عائلاتهم مصر لاكثر من مائة عام ، وقد نجت من مهالك الرمال المتحركة التى تأتى بها الثورات والكوارث القومية والاجتماعية . ورغم أن الرئيس السادات ألغى رسميا حزب الدولة والتزم رسميا بالتعدد السياسى ، الا أن استفتاءاته وقوانينه سيئة السمعة قد حددت فى أضيق نطاق حق التنظيم والنشاط السياسى . كذلك فان سيطرته شبه التامة على أجهزة الاعلام قد جددت فرض صيغة نظام الحزب الواحد الناصرى سواء أراد الرئيس السادات ذلك أم لم يرد .

وصورة مصر الايديولوجية أو العقائدية صورة خداعة . فالتكاثر السريع الذى نشأ بين الجماعات الثيوقراطية ى عهد الرئيس السادات قد جعل الكثيرين من المراقبين يبدأون فى التشكك فى أن مصر قد مرت فى أى عهد مضى بالتجربة العلمانية أو بالتجربة الديمقراطية الليبرالية سواء فى الفكر أو فى الممارسة العملية . وهذا يتناقض مع الأدلة التاريخية ، كما أنه ليست هناك بحوث تاريخية موضوعية كافية أجريت حول هذاالموضوع . وكثيرا مايساق نموذج ايران للتدليل على صحة الافتراض القائل بأن الفلسفة العلمانية ومبدأ الدولة القومية والتقاليد الديمقراطية هى أفكار غريبة عن العالم الاسلامى ولا أمل فى ماضيها أو حاضرها أو مستقبلها .. غير أن بعض الباحثين ينزعون الى نسيان حقيقة هامة ، وهى أنه ، حتى فى ايران ، لم تكن الثيوقراطية الا وظيفة من وظائف الفراغ السياسى .

فمنذ محنة مصدق ، كان الشاه يعمل بانتظام على تكميم كل دعاة الاصلاح العلمانيين الذين كانوا يسمون الاشياء بأسمائها : سواء أكانوا من الشيوعيين أو من الاشتراكيين أو من الديمقراطيين الليبراليين . ولم يترك حرية الدعوة الايديولوجية أو التنظيم الا لآيات الله وطائفة الملا ، من جهة لأن منبرهم ، وهو المسجد ، مكان مقدس ، ومن جهة أخرى لأنه كان يجد فيهم أدوات نافعة لاحباط خصومه السياسيين ، ومن جهة ثالثة لأن قاموسهم السياسى الاجتماعى الغامض كان أقرب الى مبدأ التسلح الخلقى منه الى القاموس السياسى ومن جهة رابعة لأن مطالبهم كانت تركز أساسا على العالم الآخر ، أو ما كان الدكتور حسين فوزى يسميه القيراط الخامس والعشرين وليس على المطامع الدنيوية .

وقد ظلت دعوتهم الايديولوجية هى الدعوة الوحيدة المسموعة بوضوح لأكثر من ثلاثين عاما . واستطاعت أن تملأ الفراغ الفكرى والروحى الذى دأب الشاه على خلقه . والناس ينسون عادة أن ايران كمصر كانت ذات يوم فخورة بدولتها الحديثة وبمثقفيها العلمانيين وبتجربتها الليبرالية الوليدة . وحتى هذه اللحظة ، أنا لازلت واحدا ممن يميلون الى الاعتقاد بأن ايران ليست لخمينى وبأن الخمينى ليس ايران . والأغلبية الصامتة قد تكون صامتة ، لا علامة على الرضا ، ولكن مخافة الارهاب أو فى مواجهة الخطر الخارجى أو لأى سبب أخر من الاسباب .

شىء من هذا القبيل حدث فى مصر .. فعندما تصبح كل المعتقدات همسات بقوة القهر ، يملأ الفراغ أعلى صوت من أصوات المعارضة . وفى عهد الرئيس عبد الناصر لم يكن للدولة انحياز لأى مذهب اجتماعى أو اقتصادى أو ثقافى الا مذهبها ، وكان هذا المذهب على وجه الاجمال فكرة غامضة عن مذهب غامض يسمى « الاشتراكية العربية » . وكان للدولة من القوة مايمكنها من سحق الديمقراطية والثيوقراطية والليبرالية والشيوعية وأى مذهب آخر كان يمكن أن يعوق مسارها . ولكن فى عهد الرئيس السادات تجسمت المخاوف من الشيوعية ومن الديمقراطية الليبرالية الى حد جعل نظام الرئيس السادات يطلق التنظيمات الثيوقراطية لتدمر أعداءه وأعداءها ، وبهذا أعطى الشرعية لنشاطها بوصفها فرق العاصفة المدافعة عن نظامه . وكانت مخاوفه محسوبة ، ولكن الأحداث أثبتت أن حساباته كانت خاطئة .

ورغم أن هذه التنظيمات بدت فى وقت من الأوقات وكأنما تملأ الساحة السياسية ، فان عامين من الاعتدال والصحة العقلية تحت حكم الرئيس مبارك قد تركا أثرهما فى الحياة السياسية المصرية . فالجماعات الثيوقراطية الآن اخفت صوتا وأقل عدوانية مما كانت منذ عامين والدين المسيس فيما يبدو قد انحسر الى مجراه الطبيعى ، وهو أن يكون مجرد رافد من الروافد التى تغذى الحياة العامة المصرية . وهذا قد يكون انحسارا حقيقيا ، ولكنه قد يكون ايضا نتيجة لاعمال قانون الطوارىء . والمحك الحقيقى لمعرفة حقيقة العودة الراهنة الى الحالة الطبيعية هو الغاء قانون الطوارىء والغاء كافة القوانين السيئة السمعة التى سنت فى عهد الرئيس السادات ، فالنظام الاجتماعى لايمكن أن يستمر الى الابد مسئولية الأمن ومقتضياته .

والقطاع الوحيد من قطاعات الرأى العام السياسى فى مصر الذى استفاد من الفراغ الايديولوجى الذى خلقته ثورة ١٩٥٢ كان قطاع الجماعات الدينية . ولهذا فهى تبدو لأصحاب النظرة العابرة القوة الوحيدة

التى تطرح نفسها على الساحة ، تأسيسا على ماحدث فى ايران . ولكن مصر لم يكن ولن يكون فيها أبدا « شاه » . فباستثناء نموذج عباس الأول والخديو توفيق والملك فاروق . فالطغاة أنفسهم منذ محمد على كانت لهم دائما فى مصر وظيفة عامة . ثم أن الديمقراطية كأسطورة سياسية قد رسخت بعمق فى العقل المصرى العام خلال القرن الأخير حتى لقد أصبحت لاغناء عنها ايديولوجيا للمواطن العادى ، ولو بوصفها حلما لابد منه . وحتى تلك القلة من الناس التى تمقت الديمقراطية بوصفها مصطلحا أجنبيا ، تقبل مضمونها ولكن تسميه « الشورى » . واننى أشك فى أنهم يكتفون بالنموذج التقليدى للشورى بوصفها مجرد « الحكم الاستشارى » . ومع ذلك فلا داعى لان نخوض فى مناقشة عقيمة لدلالات الالفاظ .

وفى اعتقادى أنه ، متى أعيدت الحرية لجميع المواطنين أو لمجموعات المواطنين الملتزمين علنا بالمنهج الديمقراطى كسبيلهم الوحيد للعمل السياسى ، فالأرجح أن الحياة السياسية المصرية ، تحت قيادة ربان معتدل ومبجل وغير منحاز كالرئيس مبارك ، سوف تعرف مرة أخرى الصراع السلمى الصحى بين الايديولوجيات المعبرة عن المصالح والأمانى المادية والثقافية للشعب المصرى .. ولكى يتحقق ذلك يصبح ضروريا اعلان بطلان كافة الاستفتاءات سيئة السمعة وكافة القوانين الصادرة فى الفترة مابين ١٩٧٧ و ١٩٨١ .

ومهما يكن من شيء ، فلما كانت مصر مركز الثقل الذى يحفظ توازن العالم العربى ، فان استقرارها الاقتصادى والسياسى والمدنى كان دائما أمرا جوهريا بالنسبة للمنطقة كلها . وهذا الاستقرار لايعنى استقرار الخمول الذى تتميز به النظم والتقاليد والمعتقدات الخاملة التى لاتريد أن تموت ، بل الاستقرار العضوى الذى يتمثل فى دورة الميلاد والنمو وتجدد الأحياء من عالم الأموات .

الفصل الحادى عشر

نحن والغرب «١»
الناصرية الجديدة(١)

●● ربما كان من النافع أن أعرض للقراء مضمون بعض البحوث التى ألقيت فى مؤتمر الأندلس أو ملتقى الاندلس أو ندوة الاندلس ، سمها كما تحب (٧ ــ ١٢ مايو ١٩٨٤) ، فقد وجدت فى كثير من هذه البحوث أشياء نافعة ، أو تستحق التأمل والمناقشة على أقل تقدير .

هناك مثلا بحث الأستاذ الدكتور أنور عبد الملك وعنوانه « الوجهة الحضارية للفكر السياسى العربى المعاصر » . وهو يبدأ استقصاءه حيث ينبغى أن يبدأه كل باحث ، بالصدمة الحضارية التى زلزلت العالم العربى والاسلامى ، صدمة الحملة الفرنسية على مصر ، فاخرجت المنطقة من عزلتها منذ ١٥١٧ تحت هيمنة الخلافة العثمانية « العقيمة » ، وأرغمتها على التعامل مع حضارة أخرى تموج بالفكر والسلاح والعلم والتكنولوجيا ومبادىء الثورة البورجوازية القائمة على العلمانية والمذاهب التقدمية ، وكل مايسميه الدكتور أنور عبد الملك « المشروع الحضارى الغربى فى أوج تأججه » .

وأمام هذه بدأ التساؤل عن أسباب تخلف مصر والعالم العربى والاسلامى ، فظهر بيننا اتجاهان :

١ ــ « التحديث الليبرالى » الذى وضع أساسه رفاعة الطهطاوى وتلامذته وهو أن مفتاح النهضة هو أن نعايش هذا العصر بكل معطياته ، ولكن معايشة نقدية انتقائية بحيث نقبل مايتفق مع شخصيتنا وخصوصيتنا المصرية العربية الاسلامية ونرفض مايتعارض معها . وقد ازدهر هذا الاتجاه أيام قوة مصر فى عهد محمد على .

---

(١) « المصور » ١٩٨٤/٦/٢٩ .

٢ ـــ اتجاه « الأصولية الاسلامية » ، الذى أسسه الأفغانى ومحمد عبده ، وقد ازدهر أيام ضعف مصر تحت ضربات العصابات المالية الأوربية التى بدأت فى عهد سعيد وتعاظمت حتى صرعت الخديو اسماعيل بعزله فى ١٨٧٩ وانتهت بالاحتلال البريطانى فى ١٨٨٢ . وقد فسر اتجاه « الأصولية الاسلامية » انحطاط العالم العربى والاسلامى « بابتعاده عن الأصول التكوينيه لتراثه القومى الثقافى ، أى الاسلام الحنيف » ، ومفتاح النهضة عند أصحاب هذا الاتجاه هو فى العودة الى أصول الاسلام الحنيف « روحا قبل أن يكون ذلك نصا » .

وفى نصف القرن التالى حدث الانحراف فى كل من هذين المجريين الاصلاحيين الثوريين فقاده المحافظون فى كل اتجاه :

قادت اتجاه « التحديث الليبرالى » أحزاب البورجوازيات والرأسمالية فى مصر والعالم العربى فعجزت عن مواجهة مرحلة التحرر والديمقراطية بالمعنى الحقيقى ، وعملت على تصفية الطلائع الوطنية التقدمية من راديكالية واشتراكية أو محاصرتها على أقل تقدير ، ولاسيما بعد أن سيطر فؤاد سراج الدين واليمين المصرى على حزب الوفد . كذلك خربت الصهيونية العالمية اليسار المصرى بنشر الدعوة الأممية فى داخله منذ وقت مبكر .

أما اتجاه « الأصولية الاسلامية » فقاده المحافظون نحو السلفية ، وتبلور هذا الاتجاه فى « الاخوان المسلمين » . ومع ذلك فقد تجددت دعوة « الاسلام السياسى » فى صورتها الراديكالية فى مصر الفتاة والحزب الوطنى الجديد وفى فلسفة الضباط الاحرار وماشابه ذلك من الدعوات القومية الشمولية الثورية . وكان دور فؤاد سراج الدين هو دور حسن البنا فى محاصرة القوى الثورية الوطنية التقدمية فى المجتمع المصرى .

وفى رأى أنور عبد الملك أن القوى التقدمية الاشتراكية من جهة وقيادة ثورة الضباط الاحرار من جهة أخرى هما التياران اللذان اختارا الثورة طريقا للنهضة . « واستطاعت قوى الظلام ، فى الخارج والداخل معا ، أن تقيم الخلاف بينهما وتقيم تلك الحرب التى استنزفت طاقة مصر فى الداخل والخارج معا عبر ثلاثين عاما الى درجة هزت أركان العالم العربى والاسلامى ، بل ونهضة شعوب الشرق رغم باندونج » .

كان المعبر عن اندحار القوى الثورية التقدمية فى مصر والعالم العربى هو « انكسار » ١٩٦٧ (أنا هنا استعمل مصطلح الدكتور أنور عبد الملك ، وهى كلمة مخففة فى مرحلة وسط بين « النكسة » و « الهزيمة ») . حتى انتصار أكتوبر ١٩٧٣ سعت الى اجهاضه قوى التخلف والصهيونية .

« وقد ترتب على هذا التوغل الصهيونى أن قامت ثورة ايران الوطنية الشامخة بقيادة الاسلام السياسى الشيعى حول الامام الخمينى وصحبه ، لتفكيك أقوى دولة تمثل الموجة الغربية على أرض الشرق الاسلامى آنذاك . أى أن الثورة الاسلامية فى ايران جاءت ، موضوعيا ، ردا على التخاذل العربى فى مصر ، وكأنما الهدف هو محاصرة التوغل الغربى ـــ الصهيونى ، ووقف الموجة الغربية ، والعودة الى الأصول .

هكذا فى بادىء الأمر . ولكن سرعان ماتغير الموقف فتحولت الثورة الاسلامية فى ايران الى دولة قومية

وانتقلت فى تعحل من الأصولية الاسلامية الى الممارسات السلفية فى كافة وجوه الحياة .

وهكذا بدأت « الهحمة الحضارية المضادة الشاملة للغرب والصهيونية ضد الامة العربية والعالم الاسلامى » لتفكيك شملهما باثارة الحروب والحروب الأهلية فى المنطقة وتمزيق الشعب الفلسطينى والسعى الى عزل مصر نهائيا .

• • •

وقد اقترن هذا التراجع الثورى الوحدوى العربى الى ظهور ظاهرة جديدة فى الفكر العربى منذ كامب ديفيد هى الانتقال من « الايديولوجية الثورية » الى « الواقعية النقدية » . أولا كثر الحديث عن « الارمة » فى كل وجه من وجوه الحياة حتى أصبح للأزمة ايديولوجية واشكالية ، رغم أن الاحصاءات تدل على أن « كافة قطاعات الحياة الاجتماعية ، دون استثناء ، فى عموم الأمة العربية ، على تنوع أقطارها وأنظمتها ، فى تصاعد مطرد ، بل أن معدل هذا التصاعد المطرد أعلى منه فى أية منطقة أخرى ، اللهم الا فى شرق آسيا » . وكانت هناك مرحلة من لطم الخدود وشق الجيوب والتنكر لكل ماانجزته الأمة العربية قبل الثورة وبعدها . ثم اعتدل الميزان فاتجه النقد الداتى الى « الواقعية النقدية » . كذلك بدأت تنحسر موجة التبعية للغرب حتى بين المحافظين بسبب العحز الأمريكى عن حل المشكلة اللبنانية وبسبب السلوك الاستفزازى الأمريكى فى قضية التسلح النووى وفى قضية تايوان وفى غزو جرينادا وفى العدوانية على الحركات الاستقلالية فى أمريكا اللاتينية .

كذلك تأثرت الجغرافيا السياسية بالاتجاه نحو الواقعية النقدية . كان الأصل فى النظام الليبرالى قيام الكيان السياسى على مبدأ الدولة الوطنية . وفى قمة الغليان الثورى الناصرى تحول الى مبدأ الدولة القومية الشاملة « دولة الوحدة الكبرى من الخليج الى المحيط » ، متجاهلا الخصوصيات القومية والوطنية لشعوب الأمة العربية . وبحلول الواقعية النقدية محل الثورية الشمولية ظهر مبدأ الأمة ذات المستويين : المستوى القومى العربى الواحد والمستوى الوطنى المختلف ، وظهرت أربعة تجمعات كل منها متجانس فى التاريخ والجعرافيا ، هى مجموعة وادى النيل ومجموعة المغرب ومجموعة الجزيرة العربية ومجموعة الهلال الخصيب أو سوريا الكبرى .

أما فيما يتعلق بنظم الحكم فقد عرفت بلادنا فى مرحلة التحديث الليبرالى ممارسة السلطة عن طريق الاحزاب جريا على تجربة الديمقراطيات العربية ، وهى فى ذاتها تجربة حديثة .

ومنذ ثورة ١٩٥٢ زالت فى مصر هذه الحتمية بين السلطة والاحزاب فى التنظيم السياسى ، وكانت هناك بدائل عديدة فى ممارسات بعض البلاد الأخرى ، فكان مصدر السلطة أحيانا الحزب الثورى أو جيش التحرير أو طبقة من الطبقات أو تحالفا بين عدة طبقات أو أحيانا « نوعا من الرباط بين الشارع وزعيم ملهم » . وأصبح مفهوم « الديمقراطية » ليس النمط الغربى الليبرالى القائم على اتخاذ القرارات بموجب أغلبية الأصوات فى مجالس تسيطر عليها الرأسمالية أو الاقطاع ، وانما مشاركة قوى الشعب العامل صاحب المصلحة فى اتخاذ القرارات وتنفيذها ، قوى الشعب مجتمعة فى جبهة وطنية متحدة سياسية واجتماعية تمثل كافة

التنظيمات السياسية والاجتماعية ، وحضارية تمثل مختلف مدارس « التحديث الليبرالى » و « الاصولية الاسلامية » ، مع عدم استبعاد تجربة الكفاح الشعبى المسلح فى مواجهة الاستعمار ، سواء كما مارسناها نحن أو كما مارستها دول العالم الثالث .

نجم عن هذا الدعوة الى « الاعتماد على الذات » بدلا من اقتباس حضارة الغير ، وحلت بعد حرب أكتوبر فكرة « الابداع الذاتى » بدلا من فكرة « التجديد » أو « التطوير » أو « التحديث » ، وفى الفكر السياسى حلت « الأصولية » بالمعنى الفلسفى محل الفكر السياسى التقليدى ، « فالأصولية تعنى ، أول ماتعنى ، العود الى الأصول التكوينية للخصوصية القومية ـــ الثقافية ـــ الحضارية لكل من المجتمعات التى تتكون منها أمتنا العربية ، وكذا لأمتنا فى عمومها . والأصولية لاتعنى ، كما يريد لها دعاة الردة والعمالة ، أبواق الغرب الاستعمارى العصرى ، السلفية أو الرجعية ، أو الانقطاع عن المعاصرة أو غير ذلك من المعانى البالية . ولكن الأصولية هى المنبع الذى منه تتقوم المعاصرة ، أى حداثتنا القومية الحقيقية الفعالة : التراث الحى بوصفه مجموعة حركات الابداع والريادات التى تجمعت عبر العصور ونجحت فى التجربة القاسية عبر تقلبات التاريخ وظلت وجدانا حيا بين جماهير شعوبنا .

« فاعلية العمل السياسى اذن ، مرهونة بالاعتماد على الذات ، بوضع الأصولية السياسية فى قلب عملية تحقيق المعاصرة » .

• • •

هذا عرض ضاف كاف لأهم ماجاء فى بحث الأستاذ الدكتور أنور عبد الملك فى مؤتمر الأندلس . وقد حرصت فى هذا العرض الا ألونه بآرائى الخاصة أو باعتراضاتى على بعض ماجاء فيه .

وقد كنت دائما ـــ ولا أزال ـــ من أشد المعجبين بالدكتور أنور عبد الملك متابعا لاهم مايكتبه بالفرنسية منذ رحيله عنا الى باريس فى أوائل ١٩٦٠ ، لا أقول فرارا من عبد الناصر ولكن فرارا من دولة المخابرات التى كانت تطارده لتضعه مع المعتقلين اليساريين فى الفيوم أو القناطر أو أبى زعبل أو الواحات . ويكفى شرفا له أنه رغم غربته الاجبارية أول الامر على الأقل ، استطاع أن يتجاوز ذاته وآلامه واحباطاته المصرية وكتب فى فرنسا بحثا للدكتوراه عن مصر الناصرية ، عنوانه « مصر : مجتمع عسكرى » خال من التحامل وفيه محاولة لتفهم التجربة الناصرية تفهما موضوعيا داخل حدود فلسفته الاجتماعية وفهمه التاريخى .

ومع ذلك تبقى هُناك بعض المشكلات فى هذا البحث الساخن المسبب للارتباك .

فمن الواضح أن لهذا البحث محورين رئيسيين :

الأول : هو رفض نمط الحضارة الغربية وقيمها كنموذج يحتذى فى بناء الدولة العصرية ، والثانى : هو الدعوة للأصولية القومية والحضارية كمنبع للابداع وللتحدى . كل ذلك محمول فى لغة حارة تتهم بالعمالة للاستعمار وللصهيونية دعاة الفكر المخالف ، لغة مجهلة تجهيلا تاما بحيث لاتعرف منها هوية هؤلاء العملاء الا من باب الحدس كلما اشار الى دعاة الحضارة الغربية وهو من غرائب الكلم عن عجائب المخلوقات .

وقد خرجت بنتيجة واحدة ، وهى أن الأستاذ الدكتور أنور عبد الملك لايزال واقعا تحت تأثير الخرافة التى نشرها المستشرق الكبير جاك بيرك بين تلاميذه ومريديه منذ عهد عبد الناصر : خرافة التناقض بين « الأصالة » و « المعاصرة » .

والدكتور عبد الملك فى رفضه بناء الدولة الحديثة أو الدولة العصرية فى بلادنا على أساس الحضارة الغربية واضح قاطع فيما يتصل برفض النظام الديمقراطى الليبرالى طريقا للتنظيم السياسى والاجتماعى والاقتصادى ، وهو لايقف وحده فى هذا الصدد ، فهناك فلسفات عديدة فى مقدمتها الماركسية والاشتراكية الوطنية ومدارس عديدة فى الاشتراكية ، وعديد من الفلسفات المثالية الخ ... ، وهناك كتل بشرية ضخمة فى مقدمتها الكتلة الشرقية والصين الشعبية وأمريكا اللاتينية ، الخ ... ، كلها تدعم وجهة نظره ، كذلك تدعم وجهة نظره عصور الثورات والتحولات الكبرى ، وبعض حركات الاصلاح الكبرى التى لايؤخذ فيها رأى الجماهير كعهد لويس الرابع عشر وعهد فردريك الاكبر ، وعهد بطرس الاكبر وعهد محمد على وعهد كمال أتاتورك . بل لعل من النافع أن نتذكر أن الحضارة الغربية ذاتها صاحبة تقاليد معادية للديمقراطية الليبرالية بالمعنى الايجابى كما أنها صاحبة تقاليد متمسكة بالديمقراطية الليبرالية بالمعنى الايجابى .

ومع ذلك فهل الحضارة الغربية التى يرفضها الدكتور أنور عبد الملك كطريق لبناء الدولة العصرية فى بلادنا هى محرد الديمقراطية الليبرالية أم أنها مجموعة متكاملة من القيم المادية والفكرية المؤسس عليها السلوك الفردى والاجتماعى .

وهبنا تخلينا عن الاحزاب والبرلمانات وحكم الأغلبية البرلمانية ، فهل نتخلى أيضا عن مبدأ الحوار بدلا من القهر والعنف كسبيل لتطور المحتمعات أو لتحقيق المصالح والغايات ؟ وهل نتخلى عن مبادىء حقوق الانسان كما ورثناها من الثورات الانسانية الكبرى كالثورة الفرنسية فى ١٧٨٩ وما بعدها والثورة الروسية فى ١٩١٧ ومابعدها وكما هى مبلورة على وجه تقريبى فى « الاعلان العالمى لحقوق الانسان » ؟

ان الحضارة الغربية حضارة أقنعة فهى تتحدث عن السلام وتشعل الحروب باستمرار ، وهى تتحدث كثيرا عن الحرية والمساواة والاخاء ، ولكنها تسترق الشعوب والطبقات والأفراد ، وهى تناهض التمييز العنصرى نظريا ولكنها تزاوله فى التطبيق . ولكن أليست هذه أزمة الحضارة الغربية التى يحاول كثير من الغربيين أنفسهم أن يجدوا لها حلا فى حوارهم مع النفس ومع الغير ؟ ثم ما الجديد فى هذه الأزمة ؟ أليست هذه أزمة كل المثل العليا منذ فحر التاريخ ؟ أليست هذه أزمة الأديان نفسها وكل ماظهر فى العالم من دعوات اجتماعية أو فلسفية وهل نتحلى عن الدين لأن سلوك المتدينين كثيرا ماينافى معتقداتهم ودعاواهم ؟ وهل نتخلى عن الاشتراكية لأن ممارسات الاشتراكيين كثيرا ماتتضمن الخيانة لمبادئهم ؟

كان بريكليس عاهل اليونان الشهير يقول لزوجته : أنا أحكم الاثينيين ، وأنت تحكمينني ، وابنك يحكمك ، اذن فابنك هو الذى يحكم الاثينيين . وهذا على وجه كاريكاتورى هو تعريف الديمقراطية بأنها « حكم الشعب » . الزعيم الديمقراطى يحكم الشعب ، وحزبه يحكمه ، والطبقة الرأسمالية تحكم الحزب ،

فالطبقة الرأسمالية هي التي تحكم الشعب . أليس هذا مايريد الدكتور أنور عبد الملك أن يقوله ؟

والدكتور أنور عبد الملك يعلم أني أتفق معه في أدراك هذا التزييف السياسي والاجتماعي الذي تعلمناه من الغرب منذ أن دخلنا معه نحو ١٨٠٠ في علاقات مباشرة ، أي منذ أن تسللت الينا مبادؤه الديمقراطية . ولكن ماهو الحل ؟ انتخلى عن الديمقراطية جملة أم نحاول تضييق هامش الزيف في التنظيم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي بحيث تضيق الفجوة بين المثل الأعلى والممارسة وذلك بربط الفلسفة الديمقراطية بغايات اشتراكية ؟

في تصوري أن أساس المحنة التي تمر بها الحضارة الغربية هي اللبس الناشيء من تحول الديمقراطية من منهج لتحقيق شيء أرقى الى غاية تطلب لذاتها . والكلام نفسه يقال عن « الحرية » . الحرية « ظرف » ، الحرية « حالة » ، الحرية سبيل لتحقيق حقوق الانسان ورقيه وسعادته . فاذا تحولت الحرية الى غاية في ذاتها أمكن استخدامها في المباح وغير المباح . وحين نقول حقوق الانسان انما نقصد حقوق الانسانية لا مجرد حقوق الأفراد مهما كانت صيانة حقوق الأفراد سبيلا لصيانة حقوق الجماعة . والكلام نفسه يصدق عن الدين وعن الفن وعن العلم ، الخ .. الدين من حيث هو رياضة روحية فردية تيسر لصاحبها دخول الجنة ، مسألة شخصية بحتة بين الانسان وخالقه لاتعني المجتمع في شيء ، أما من حيث هو مدرسة لترقية الأخلاق الانسانية وترقية السلوك الاجتماعي فهي قضية تهم الدولة والمجتمع وتهم كل الناس .

الديمقراطية منهج ، والحرية منهج ، والحوار منهج . وهذه المناهج أو الطرق أو الدروب لابد أن تلتمس الغايات . ومن يطلب الحرية دون أن يعرف ماذا يفعل بها اذا حصل عليها ينتقل من رق العبودية الى ضياع الفوضى والعدمية .

وحضارة الغرب ، وليأذن لي الدكتور أنور عبد الملك أن أضيف ، والشرق الراقي أيضا الذي يحدثنا عنه ، ولاسيما الصين ، هو في وجهه المضيء امتداد لحضارة الغرب ، حضارة الغرب هذه قد اكتشفت بفضل مافيها من حوار ديمقراطي وجدلية بين العقل والعاطفة وبين المثاليات والماديات وبين الفرد والجماعة وبين مختلف الطبقات ، أن الديمقراطية تصبح كذبة كبيرة مالم تكن طريقا الى غاية راقية . والتمزقات الحالية التي تعاني منها الحضارة الانسانية اليوم بما فيها من صراعات بين الشرق والغرب هي وجه من وجوه الازمة التي تعاني منها الحضارة الغربية نفسها .

ومن هنا اكتشفت الحضارة الغربية ضرورة تصحيح مسارها بالنقد الذاتي وبنقد الديمقراطية الليبرالية ، تماما كما يفعل الدكتور عبد الملك ، فما هو الانتاج لحضارة الغرب منذ أن كان يدرس الفلسفة في جامعاتنا حتى أخر يوم في منفاه الاختياري . وماقلقه الشديد على الخصوصية العربية أو المصرية أو الاسلامية الا من حنين الاغتراب الطويل .

كذلك فان الدكتور أنور عبد الملك ليس وحده في هذا الرفض للحضارة الغربية ، فقد لاحظت أن أكثر المثقفين في العالم العربي قد شاعت بينهم منذ هزيمة ١٩٦٧ وتوالي الاحباطات العربية أمام الاستعمار

والصهيونية رغم انتصار ١٩٧٣ المجيد ، فلسفة رفض الحضارة الغربية والدعوة للعودة للأصول والاختباء وراء وهم هو مقولة العصر الذهبى وتوكيد التناقض بين « الأصالة والمعاصرة » على أساس احتذاء أنماط الحضارة الغربية . ولكن الدكتور أنور عبد الملك لايتركنا معلقين فى الهواء ، بل يعطينا حلا للتوفيق بين « الأصولية » و «المعاصرة» وهو «الابداع الخاص بنا ، لا الابداع على الطريقة الغربية ، بل الابداع المؤسس على تراثنا فى الدين والسياسة والاقتصاد والآداب والفنون والقيم الاجتماعية والأخلاقية والجمالية . ولم يبين لنا الدكتور عبد الملك ان كان من المؤمنين بأن « العلم لا وطن له » ، أم أنه ينظر الى الابداع العلمى أيضا نظره الى بقية وجوه النشاط الانسانى .

أما ملاحظتى على كل هذه « الواقعية النقدية » كما يسميها فهى أنها توحى بأن عملية الابداع عملية ارادية ويكفي للمجتمع وللفرد شاعرا أو فنانا أو مفكرا ، الخ ... أن يقول لنفسه « أنا أبدع » فيبدع أو أن يصيح على الملأ «أنا مبدع» فيبدع . ثم ما الضمان أن يكون ابداعنا الفردى أو الجماعى شيئا راقيا وليس مسخا شائها اذا كان أكثر الباحثين عن « الأصول » أو « الجذور » أو « الذات » من دعاة الردة والسلفية الحرفية العقيمة والعودة موضوعيا الى أحط مافى تاريخنا وتقاليدنا وتراثنا بعد أن زال عنا المجد العظيم ، وهم الذين أدانهم الدكتور أنور عبد الملك واتهمهم بأنهم اعداء النهضة الحديثة وأنهم يمثلون الانحراف فى مسار هذه النهضة ؟

فقد قامت ثورة ١٩٥٢ لتجديد الحياة على أرض مصر على أساس أن اشتراكيتنا وقيمنا وتقاليدنا ونظامنا السياسى والاجتماعى يجب أن « تنبع من واقعنا » . ولاشك أن ثورة ١٩٥٢ قد حققت نجاحات عظيمة فى بعض الوجوه ، ولكن عجزها عن تحديد ماهية « واقعنا » قد عرضها للتورط فى أخطر الحماقات .

وربما كان الدكتور أنور عبد الملك يفضل أن يعزو محاولات ضرب ثورة ٢٣ يوليو لسطوة الصهيونية والاستعمار ، وهى حقيقة ، ولكنه ينسى أن بعض أجنحة ثورة ١٩٥٢ الفعالة كانت كآلهة اليونان كل منها يأكل ولده ، أورانوس يبتلع ولده كرونوس ، وكرونوس يبتلع ولده زيوس ، حتى لاينتقل ملك السموات والأرض الى الجيل الجديد ، ونحن لم نستورد من أوروبا كل هؤلاء السلفيين الذين خربوا أهم انجازات عبد الناصر ورفاقه التقدميين ولايزالون يخربون . وأنا لا اتهمهم بالعمالة للاستعمار والصهيونية ولكنى أزعم أن جمودهم وتخلفهم فى فهم « الاصالة » قد جعلهم موضوعيا يخدمون أغراض الاستعمار والصهيونية .

الابداع نعم ، ولكن الابداع الراقى لا الابداع الشائه المنحط .

كذلك ألاحظ أن الدكتور أنور عبد الملك كانت لديه أوهام عظيمة عن الأصولية الخمينية ، ويبدو أنه فجع فى أوهامه أو غض منها لأسباب لم يهتم بأن يبينها لنا . وهو ليس وحده فى هذا فقد التقيت بعديد من كبار المثقفين الشرفاء الذين تجاوبوا بهذا الوهم العظيم مع الثورة الايرانية . ومنهم من أفاق ومنهم من لم يفق بعد . كلنا مع الشعب الايرانى اعداء الشاه ، ولكن فى تقديرى أن اقتلاع الشاه بالخمينى كان اجهاضا لثورة ايرانية حقيقية . وقد ساعد على انتصار الخمينية ، على الأقل مؤقتا يأس انصار الأصولية الماركسية الذين

توهموا فى الأصولية الدينية بديلا جماهيريا يمكن أن تركب موجته ولو الى حين .

وقد لاحظت أيضا أن للدكتور أنور عبد الملك قاموسه السياسى الخاص . فهو فى ختام بحثه يحدثنا أكثر من مرة عن « العروة الوثقى » ونحسب أولا أن يحدثنا عن العروة الوثقى التى ورثناها عن الأفغانى ومحمد عبده كتعبير عن التجمع الدينى لمقاومة الاستعمار الأوروبى ، فاذا بنا نفاجأ بأنه يحدثنا عن شمولية من نوع جديد أساسا للفكر السياسى العربى ، شمولية أفلاطونية « تحت لواء القيم الروحية ، فى اطار العروة الوثقى بين مختلف مدارس الفكر والعمل ، بين رجال الفكر والسلاح ، نصادق من يصادقنا ، نعادى من يعادينا » ، شمولية قائمة « على فكرة الوحدة الوطنية والجبهة الوطنية بدلا من تقنين الحرب الأهلية تحت ستار الصراع الداخلى والحزبية ، واعادة فكرة التعالى والفلسفة والايمانية الى قلب الانسان » .

هذا اذن احتجاج صريح على العمل بنظام الاحزاب فى مصر ، ودعوة صريحة الى العودة الى صيغة « تحالف قوى الشعب العامل » ، بل وتأكيد على أن الجيش هو الطرف الخامس الأصيل فى هذا التحالف المكون كما ورد فى الميثاق من العمال والفلاحين والمثقفين والرأسمالية الوطنية ، مع القوات المسلحة .

فلنقل اذن أن الدكتور أنور عبد الملك هو واضع أساس الناصرية الجديدة وهذا حقه : حقه أن يرفض الديمقراطية الغربية القائمة على مبدأ أن الأمة مصدر السلطات ، ولو على طريقة بريكليس ، وأن يكتفى بصيغة « المشاركة » التى تجعل الشعب شريكا فى الحكم ولاتنقل اليه سلطة السيادة تماما ، حقه أن يرفض التعدد الحزبى وأن يكتفى بصيغة الجبهة الوطنية . كل هذا من حقه اذا كان يرى أن الديمقراطية الليبرالية دخيلة علينا ولا أمل فى توطنها بيننا وأن صيغة « المشاركة الشعبية » وليس السيادة الشعبية هى الصيغة النابعة من تراثنا .

• • •

ولكنى أحار وسط كل هذه الدعوة الى الناصرية الجديدة كيف يتعاطف الدكتور أنور عبد الملك مع الثورة الأصولية الخمينية ويعلن أنها كانت « موضوعيا ، ردا على التخاذل العربى فى مصر » ، وكأنما الهدف هو محاصرة التوغل الغربى ــ الصهيونى ، ووقف الموجة الغربية ، والعودة الى الأصول . أتراه لايعلم أن اسرائيل هى أحد موردى السلاح لنظام الخمينى سواء فى تكنولوجيا العبوات الناسفة أو فى حربه مع العراق وقلاقله التى يحاول أن يثيرها بين الشيعة داخل العالم العربى ؟

الفصل الثانى عشر

نحن والغرب في انتظار معجزة[1]

وهذا بحث أخر قدمه الدكتور محمد عابد الجابرى ، الأستاذ بكلية الآداب ، جامعة الرباط الى مؤتمر الاندلس فى مايو ١٩٨٤ وموضوع هدا البحث هو « العرب والغرب على عتبة العصر التكنولوجى » وهو بحث يثير القلق لأنه ملىء بالتساؤلات ولايقدم حلولا جاهزة أو غير جاهزة .

واذا كان بحث الدكتور أنور عبد الملك بحثا تفاؤليا يمكن أن يجدد فى المثقفين العرب الأمل فى حلول الرومانسية المثابرة ، فبحث الدكتور عابد الجابرى يتصف بانفصالية الطبيب المتأمل للمرض والمريض .

أما المريض فهو عنده « الأمة العربية » أو « الأمة الاسلامية » ، وأما المرض فهو « التخلف » . والدكتور الجابرى يذكرنا بندوة الكويت التى انعقدت منذ عشر سنوات بين ٧ و ١٢ أبريل ١٩٧٤ ، لبحث موضوع « أزمة التطور الحضارى فى الوطن العربى » .

فحديث الأزمة اذن قديم وهو فى رأيه نتيجة لنكسة ١٩٦٧ ، فمنذ نكسة ١٩٦٧ بدأ المثقفون العرب يحسون بأن نهضتهم قد اجهضت منذ هزيمة ١٩٦٧ أو أن هزيمة ١٩٦٧ كانت التعبير التاريخى عن اجهاضها . والدكتور الجابرى يذكرنا بعديد من الرسائل والبحوث التى ظهرت منذ ١٩٦٧ ، ولاسيما بعد وفاة عبد الناصر لتتحدث عن أزمة الفكر العربى وأزمة الابداع العربى وأزمة الاقتصاد العربى وهكذا دواليك ، وهو ما وصفه الدكتور أنور عبد الملك بمرحلة لطم الخدود وشق الجيوب واستنكره استنكارا . حتى الشعر شارك فى هذا البكاء النبيل « بمرثية العمر الجميل » لاحمد عبد المعطى حجازى و « بالبكاء بين يدى زرقاء اليمامة » لامل دنقل .

---

(١) « المصور » ١٩٨٤/٧/٦ .

وعند الدكتور عابد الجابرى أن العالم العربى منذ افاق من سباته بصدمة الحملة الفرنسية (١٧٩٨ — ١٨٠١) كان دائب التفتيش فى أعماق النفس عن اجابة على هذا السؤال : « لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم ؟ » وقد حاول المفكرون منذ الأفغانى ومحمد عبده أن يجدوا الاجابة على هذا السؤال . وهذا مايسميه الدكتور عابد الجابرى « الوعى النهضوى » .. فلما كان احباط ١٩٦٧ تجدد طرح ذات السؤال القديم ولكن بصورة أقسى وهى بلغة الدكتور الجابرى : « لماذا فشلنا فى تحقيق نهضتنا بعد أكثر من قرن من وعينا بضرورتها وعملنا من أجلها ؟» .

والدكتور عابد الجابرى يستعيد قول د. شاكر مصطفى فى ندوة الكويت (أبريل ١٩٧٤) ، حيث يقول : « لماذا تطلب وفاق العرب مع العصر كل هذا الوقت الطويل ، ودون جدوى ؟ ان كتلة الأقاليم العربية مضت عليها الفترة الزمنية الكافية لتكون فى مستوى العصر وتكنولوجيته وفيضه الحضارى . معظمها على الأقل انطلق قبل الصين التى بدأت منذ ربع قرن ، بعضها قبل روسيا التى بدأت منذ سبعين سنة ، وبعضها قبل اليابان التى بدأت منذ مائة سنة . ومع ذلك فهذه الأمم وصلت . كلها وصلت . بينما لم يصل أى اقليم عربى طليعى الى شىء بعد» (بعض هذا الكلام غير دقيق فروسيا مثلا بدأت تأخذ بحضارة غرب أوروبا منذ بطرس الاكبر ١٦٧٢ — ١٧٢٥ ، ولكنه فى مجمله صحيح بالنسبة للصين واليابان) .

ومن الكتاب العرب من ينتقل من مرارة الاحباط الناشىء من تواتر الانتكاس بعد كل ازدهار الى سوداوية التشاؤم ، مثل الدكتور محيى الدين صبحى الذى يقول فى مجلة « شئون عربية » ص ٢٥٦ ، ابريل ١٩٨١ : « كان الغرب فى عصر النهضة الصناعية الأولى ، عصر البخار ، فاجتاز تلك النهضة ودخل عصر الطاقة والكهرباء ، ثم الثورة الالكترونية ، كما حدثت ثورات اجتماعية كثيرة أيضا ، بدأت بالثورة البلشفية وتلتها الثورة الصينية ، ومؤخرا الثورة الفيتنامية » ولم يستطع العرب ان ينجزوا أى نوع من أنواع الثورتين ، العلمية أو الاجتماعية السياسية ، ولم يستطيعوا أن يقيموا دولتهم القومية ، أو أن يقدموا الضمانات القانونية الضرورية لنشوء العمران . بل أكثر من ذلك : « فى القرن التاسع عشر كانت المسافة بسيطة نسبيا بين المجتمع المصرى والشامى وبين المجتمعات الغربية الصناعية ... كان العرب الى حد ماعلى اطلاع بما يجرى فى العالم ، وكانوا أكثر قدرة على محاكاته . اما الآن فالمسافة تتسع وتنظيم المجتمع يتعقد ومعطيات السياسة العالمية تتشابك ويضيق على العرب شيئا فشيئا بحكم تصارع القوى » .

(هذه مقولة تتردد كثيرا بين مفكرى العالم العربى ، ولكنى ، دون اسراف فى التفاؤل على طريقة الدكتور أنور عبد الملك ، لست مطمئنا تماما الى صحة هذه المقولة ، واعتقد أنها بحاجة الى مزيد من الاثبات . لست متأكدا من أن كوادر مصر والشام فى القرن التاسع عشر كانت اقرب الى المستوى الأوروبى من كوادرهما ومتوسطاتهما فى عالم اليوم ، وبالتالى فلست متأكدا من أن هوة التخلف بين العالم العربى والعالم الغربى تتسع . وأنا هنا لا أصدر حكما ولكنى أطلب المزيد من الاثبات لهذه النظريات الخطيرة لو كانت صادقة لأنها توصد باب الأمل أمام الأجيال الجديدة على أقل تقدير) .

والدكتور عابد الجابرى يتجاهل موضوع اقتباس النظم والمبادىء والقيم الغربية ويركز على موضوع

نقل التكنولوجيا وعلى التنمية الاقتصادية ، فيسجل لنا أن هذا الشعور بازدياد التخلف العلمى والتكنولوجى ومعدلات التنمية بيننا وبين الغرب قد انعكس فى تكاثر المؤتمرات والندوات العربية التى اقيمت حول هذا الموضوع مثل مؤتمر الرباط عام ١٩٧٦ وندوات مراكش (٢٤ — ٢٩ أبريل ١٩٧٩) ، والبحرين (١٤ — ١٥ نوفمبر ١٩٨١) وعمان (٢٢ — ٢٤ مايو ١٩٨٢) والدار البيضاء (٣ — ٥ ديسمبر ١٩٨٢) ، ودمشق (١٤ — ١٥ ديسمبر ١٩٨٢)، وطرابلس ليبيا (٢٣ — ٢٤ يناير ١٩٨٣) ، بالاضافة الى المؤتمرات الدورية التى يعقدها اتحاد المهندسين العرب واتحاد الاقتصاديين العرب سنويا أو مرة كل سنتين وكل هذه المؤتمرات تدور حول موضوعات التنمية والطاقة والتكنولوجيا والانشاءات الهندسية ... الخ . وقد كانت أهم القضايا التى تناولتها هذه المؤتمرات والندوات : (١) الهوة التكنولوجية (٢) نقل التكنولوجيا (٣) التكنولوجيا الملائمة (٤) التنمية والوحدة العربية .

ويلاحظ الدكتور عابد الجابرى أن معظم الدراسات ، أو مايسميه بالأدبيات ، المتصلة بموضوع التنمية والتكنولوجيا سواء منها ما أثمره اجتهاد خبراء الأمم المتحدة والخبراء الغربيين بعامة ، وما أثمره اجتهاد الخبراء من أبناء العالم العربى ، تركز على « الهوة » الحضارية المتعاظمة والهوة التكنولوجية المتعاظمة بين الدول الصناعية ودول العالم الثالث بما فيه العالم العربى ، بل وبين الدول الصناعية ودول العالم العربى بصفة خاصة .

والتفسير المألوف لاتساع هذه الهوة التكنولوجية هو أنه بينما نجد الغرب قد مر بأطوار حضارية مختلفة سمتها التقدم من المجتمع الزراعى الى المجتمع الصناعى الى المجتمع التكنولوجى ، نجد أن المجتمعات العربية لاتزال تعيش فى طور الحضارة الزراعية القديمة أو البداوة مع كل ماتتميزان به من ثقافة وقيم أساسية مختلفة عن أسس المجتمعات الغربية .

ومن هنا ظهرت عدة اتجاهات فى الفكر العربى الحديث : اتجاه يدعو الى ثورة فكرية ثقافية شاملة تتناول القيم الاساسية التى شلت قدرات العالم العربى على الابتكار « منذ القرن الحادى عشر الميلادى » كما يقول انطونيوس كرم فى بحثه « العرب امام تحديات التكنولوجيا » سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٨٢ ، ص ١٦٤ و ٢١٠) ، وهذا الاتجاه يضع المسئولية عن التخلف التكنولوجى على كاهل ابناء العالم العربى ، واتجاه يضع المسئولية عن التخلف التكنولوجى على كاهل الدول المتقدمة أو الاستعمار أو الشركات المتعددة الجنسية مع الاهتمام بابراز العقبات التى يضعها العرب أمام الدول النامية حتى يعطل جهودها لنقل التكنولوجيا فهو لايصدر اليها الا التكنولوجيا المتخلفة نسبيا وتكنولوجيا السلع الاستهلاكية ، وهو يحجب عن طلابها التخصصات العلمية الهامة ، وهو يغرى علماءها بالهجرة ليستنزف رصيدها من الخبرة ، وهو يصدر اليه ما لديه من فائض الخبرة المتوسطة بتكاليف عاليه . ويتخذ الاحتياطات الكافية حتى يضمن أن نقل التكنولوجيا الى البلاد النامية لاينتهى باستقلالها الاقتصادى ، وهو يشكل أذواق الناس وعاداتهم الاستهلاكية بالحملات الاعلامية الضخمة حتى تتجاوز شهيتها الاستهلاكية قدرتها على الانتاج وبذلك تتفاقم مشاكلها الاقتصادية .

هذا هو دور الغرب الاستعمارى وشركاته المتعددة الجنسية فى عرقلة عملية النقل « النزيه »

للتكنولوجيا الى البلاد النامية ، ولكنهم فى الوقت نفسه يعددون العوامل الداخلية المساعدة على هده العرقلة ، كانتشار الأمية وقلة الكوادر الفنية وهجرة الخبرات العلمية الى الغرب واستنزاف جزء كبير من الدخل القومى فى شراء السلع الاستهلاكية والمواد الغذائية ودعم السلع الاساسية .

ومن هنا اتجه تفكير الخبراء فى دول الغرب وفى الدول النامية الى مايسمونه « التكنولوجيا الملائمة » أهى التكنولوجيا التى تقوم على استخدام العمالة الضخمة والأيدى أو العقول نصف المدربة فتحل بذلك مشكلة البطالة الكثيفة ولكنها تعمق « الهوة التكنولوجية » أم هى التكنولوجيا المتقدمة التى تقفز من فوق هذه الهوة ؟ أهى تكنولوجيا « الاكتفاء الذاتى » من الابرة الى الصاروخ » أم التكنولوجيا المكملة للصناعة فى العالم المتقدم ؟ وقد تعددت الاجتهادات فى هدا الموضوع .

وقد وجد بعض الباحثين فى العالم العربى ، كالدكتور أسامة الخولى ان المفهوم الصحيح للاختيار التكنولوجى « يأخذ بالتكنولوجيا المتطورة كما يأخذ بالتكنولوجيا الوسيطة والتقليدية » ، وهو « منبثق من استراتيجية محددة للتنمية الصناعية ترتبط بدورها بمفهوم معين للتنمية يهدف الى تحقيق الحاجيات الاساسية للجماهير » (« شئون عربية » عدد نوفمبر ١٩٨٢) . ويشترك معه الدكتور ناصر حجى فى هذه النظرة التوفيقية .

وهناك فريق من الباحثين يرى أنه لامناص ، لتجاوز الهوة التكنولوجية ، ولدفع التنمية ، من نقل التكنولوجيا وغرسها على مستوى « الوطن العربى » بأكمله لاعلى المستوى « القطرى » فحسب ونموذج هؤلاء الدكتور انطون زحلان فى بحثه « البعد التكنولوجى للوحدة العربية » (« المستقبل العربى » عدد ديسمبر ١٩٨٠) . عند هؤلاء الوحدة العربية أو على الأقل التكامل العربى شرط من شروط التقدم التكنولوجى والتنمية ، وليس هناك خطر من احتكار الشركات الأجنبية للتكنولوجيا بسبب المنافسة بين الشركات الأجنبية ، وانما المشكلة هى فى تفكك الدول العربية الذى يحول دون تكاملها الاقتصادى ووقوفها صفا واحدا فى مواجهة السوق الدولية . التى تبتلعها فرادى ولكن بوحدتها يمكن أن تكسر احتكار التكنولوجيا الذى تمارسها عليها الدول الأجنبية .

وفى رأى الدكتور عابد الجابرى ان جوهر مشكلة النهضة فى العالم العربى هو « التناقض الذى يميز الوضع العربى الراهن : التناقض بين مظاهر الحضارة الحديثة كما يعيشونها على مستوى الاستهلاك وبين مظاهر التخلف كما يعانون منها على مستوى الانتاج والسلوك والفكر ، والتناقض بين ضرورة الوحدة أو على الأقل التكامل والتنسيق على مستوى استراتيجية التنمية والايفاء بشروطها ومواجهة عراقيلها الداخلية والخارجية ، وبين انقسام الوطن العربى الى دول قطرية متنافسة متصادمة ، تابعة كل بمفرده ، وبصورة من الصور ، لمراكز الهيمنة العالمية . ومن هنا يبدو الحل واضحا كالشمس : ان دخول العرب عصر التكنولوجيا ، بكل ماتعنيه هنا كلمة (دخول) من القدرة على الاستيعاب والمساهمة فى الانتاج والتجديد ، يتوقف على عمليتين متكاملتين : قيام نوع حقيقى من الوحدة العربية (تنسيق فعلى ، اتحاد فيدرالى ، الخ ...) وانجاز نوع حقيقى كذلك من الثورة الثقافية تستهدف محو الامية ونشر المعرفة العلمية على أوسع نطاق وغرس اسس

العقلانية فى التفكير والسلوك وجميع مرافق الحياة .

هذه هى الخلاصة التى وصل اليها الدكتور عابد الجابرى ، وهو يلوم العالم العربى بقدر ما يلوم الغرب على هوة التخلف فى التكنولوجيا والاقتصاد ، ويجد مصدر التخلف هو تناقض موقف العرب من الغرب ، فهو موقف الاعجاب والكراهية فى وقت واحد ، الاعجاب بتقدم الغرب فى الحرية والديمقراطية والتمسك بحقوق الانسان فكرا وفعلا ، وكراهية استعمارية الغرب واهداره لكل هذه القيم فى سبيل نهب ثروات الدول النامية .

فهو اذن تناقض له أسباب موضوعية .

وعند الدكتور عابد الجابرى أن حل مشكلة النهضة العربية يتوقف على حل هذا التناقض فى الغرب نفسه حتى تزول دواعيه بين الأمم النامية . وحل هذا التناقض فى الحضارة الغربية لايكون عند الدكتور عابد الجابرى الا بنوع من « التوبة » توبة الاستعمار والرأسمالية العالمية عن نهب ثروات الشعوب واحتكار التكنولوحيا المتقدمة وحجبها عن الدول النامية ، أو باستغناء الغرب عن البترول العربى وعن خامات الدول النامية بفضل الثورة التكنولوجية ، أو بنشوب حرب عالمية ثالثة أو بهجرة استعمارية الى الفضاء الخارجى للسيطرة عليه بدلاً من السيطرة على الدول النامية .

بعبارة أخرى فالدكتور عابد الجابرى فى انتظار حدوث معجزة تمكن الشرق من اللحاق بالغرب تكنولوحيا وحضاريا . هذه المعجزة هى « هزة عنيفة » فى العرب أو فى العالم العربى أو هزة من نوع آخر تكتسح أمامها كافة العراقيل أمام النهضة العربية ، وهو لايعرف أن كانت ستكون هزة سلمية أم هزة دموية .

وهكذا عاد مفكرو العالم العربى الى أحلام اليقظة مرة أخرى والى بناء المدن الفاضلة فى الاحلام التى يعرفون أحيانا ، كما يعترف الدكتور عابد الجابرى ، انها مجرد حدس و « تخمين » .

فهو أولا يعود الى رؤيا الوحدة الكبرى كشرط أساسى لمسايرة أحدث مافى العصر من تكنولوجيا متقدمة ، وليس الى خطط التكامل العملى المدروس . رغم كل مايراه حوله من تمزق عربى فى اليمن وفى لبنان وبين المغرب والجزائر وبين البعث السورى والبعث العراقى وبين ليبيا ومصر والسودان وبين كافة الدول العربية منذ كامب ديفيد مما أفضى الى خروج مصر من الجامعة العربية ونقل مقر الجامعة العربية الى تونس الخضراء ، وقبل هذا وذاك من تمزق فلسطينى ، ثم تلك القنبلة الزمنية الشيعية الهائلة المزروعة فى قلب العراق ودول الخليج والسعودية ولبنان وكانت ايران الخمينية تزودها بجهاز التفجير ، فما هجوم العراق على ايران الا مبادرة لنزع ذلك الجهاز .

وهو ثانيا يحلم بيوم يستغنى فيه الغرب الاستعمارى عن بترول العالم العربى وخاماته ليكف عن استغلاله اياه والسعى الى ابقائه على تخلفه ، وهو ينسى انه لو حدث هذا لانقلب اقتصاد الدول البترولية رأسا على عقب وتدهورت من التخلف الى الانحطاط ومن الثراء الفاحش المفتعل الى الفقر المتأصل والبدائية فى عالم قاس لا مكان فيه للمتخلفين ، بل ولتدهور معها كل من تعنيه اليوم من الدول بالهبات أو

الاستثمارات أو القروض أو الودائع من فيض مالها ، ولن يفيق من هذه الصدمة أو الهزة الا الدول الاستعمارية وكل من له قدرة على الانتاج الراق دون اعتماد على الدول البترولية .

فاذا كانت المعجزة التى ينتظرها الدكتور عابد الجابرى هى نشوب حرب نووية لكى يلحق العرب بالغرب ، فواأسفاه علينا وعلى الغرب من هذا الحلم الفاجع الذى يذكرنا بكابوس الطوفان أو باختفاء قارة أطلنطيس وراء أعمدة هرقل فى قاع المحيط . وهو يذكرنا بذلك الوهم الغريب الذى كان يداعب خيال بعض السذج من المصريين والعرب قبل ١٩٦٧ ، كلما اقتربت الحرب الباردة درجات من السخونة ، وهو أن تقتتل الكتلة الغربية والكتلة الشرقية فى حرب نووية شاملة فتمحو كل منهما الأخرى من الوجود ، وهنا يرث العرب الأرض وما عليها .

وقد بلغ من سذاجة هؤلاء أنه شبه لهم ان العالم العربى سيكون بمنأى عن هذا الدمار النووى ونسوا ان العالم العربى نفسه ، حتى لو لزمنا الحياد ، سوف يكون هدفا من أهداف كل صراع قادم بين القوتين العظميين اكثر مما كان ابان الحرب العالمية الثانية حين كانت بلادنا مسرحا لتحركات ملايين الجنود الانجليز والألمان والايطاليين والفرنسيين والبولنديين والأمريكان والهنود . والأرجح أن « الرجل الأبيض » سيجرب أسلحته أولا فى الرجل الأسمر والرجل الأصفر والرجل القمحى والرجل الأسود قبل أن يجربها فى البيض وحضارتهم . فان لم يفعل ذلك فعلته اسرائيل .

كان اينشتاين وبرتراند راسل وأوبنهايمر يقولون أنه لن يبقى بعد الحرب العالمية الثالثة الا بعض الزنوج والقرود المختبئة فى الغابات الاستوائية ممن لايمثلون هدفا نوويا ولايستحقون اضاعة القنابل الذرية عليهم وأن أسلحة « الانسانية الجديدة » سوف تكون من الحجارة وجوز الهند فاذا نجا العرب حقا من هذه الكارثة كما يأمل الدكتور عابد الجابرى فلن تكون هناك تكنولوجيا ولا غرب ولا استعمار ولا شركات متعددة الجنسية ، ولن يجدوا من يؤنس وحشتهم غير قبائل البوشمان والهوتنتوت وبعض القردة العليا المختبئة بى أشجار الكاكاو وجوز الهند والمطاط .

وبعد ، أفلم يكن أجدر بالمفكرين العرب ، بعد كل ما مر بهم من تجارب مريرة ، ان يمشوا قليلا على الأرض بدلا من كل هذا التحليق فوق السحاب ، وأن يفكروا فى أمر نهضتهم بمنطق الواقع وبمنهج العقل ، فيدرسا فى موضوعية بعيدة عن عقد الماضى وانفعالات الحاضر أسباب تفوق الغرب عليهم اجتماعيا وفرديا ، ماديا وفكريا ، علميا وادبيا وفنيا ؟

فاذا ما اهتدوا الى هذه الأسباب اخذوا بها دون سفسطة بيزنطية أو تحفظات ميتافيزيقية أو جزع من ضياع هويتهم وأصالتهم وتراثهم الثقافى . فمن خاف من لفحة برد أن تودى بحياته لن يفتح نافذة ، ومن بالغ فى الانتقائية نشودا للكمال سيخرج من معرض الحياة صفر اليدين ، ومن توهم الكمال فى نفسه عاش فى جنة المجانين .

الفصل
الثالث عشر

الثقافة و .. البترول[1]

فى ديسمبر ١٩٧٢ شاركت مع فئة من مثقفى اليسار المصرى فى مؤتمر بمدينة فلورنسا نظمته هيئة « ايبالمو » الايطالية لمناقشة موضوع ثقافة البحر الأبيض المتوسط وكان موضوع البحث الذى قدمته هو وحدة ثقافة البحر المتوسط . وكان مدخلى الى هذا الموضوع هو أن اديان التوحيد الثلاثة قد ظهرت جميعا فى منطقة البحر المتوسط ، وان هذه الأديان الثلاثة بينها وحدة أساسية فى كيانها الميتافيزيقى ووحدة أساسية فى تعبيرها الرمزى ، وبعد عودتى أسقطت عنى عضوية الاتحاد الاشتراكى مكافأة لى على أنى اكتشفت وحدة الأديان السماوية الثلاثة ، وكذلك اسقطت عنى عضوية المجلس الأعلى للفنون والآداب !

وهيئة « ايبالمو » هيئة ثقافية ايطالية ، اسمها مكون من الحروف الأولى الدالة على أنها معهد أو منظمة لدراسات العالم الثالث [دول البحر المتوسط وأمريكا اللاتينية وافريقيا] .. وقد فهمت يومئذ ان هذه الهيئة الثقافية هيئة لا سياسية ولا حكومية بالمعنى الضيق أو بالمعنى الحزبى ، بل هيئة محايدة تنفق عليها كل الأحزاب السياسية الايطالية مجتمعة وبعض المؤسسات الثقافية لتخدم السياسة طبعا ـــ ولكن عن طريق الدراسة العلمية . هكذا يدرسون السياسة فى البلاد المتقدمة على طريقة اعرف نفسك ، واعرف صديقك ، وأعرف عدوك .

---

(١) « الأهرام » ١٩٧٥/١٢/١٩ .

وفى أواخر نوفمبر ١٩٧٥ [من ٢٣ نوفمبر الى ٣٠ نوفمبر] اشتركت مع الدكتورة عفاف لطفى السيد والدكتور فؤاد زكريا [مصر] والدكتور وليد قزيهة [لبنان] والدكتور محمد جسوس [المغرب] وعضو عن ايران وآخر عن تركيا ، فى مؤتمر مماثل نظمته هيئة أمريكية تعمل فى روما واسمها « مركز دراسات البحر المتوسط » ، بالاتفاق مع هيئة أمريكية أخرى اسمها « هيئة الباحثين الميدانيين بالجامعات الأمريكية » وكان موضوع هذا المؤتمر هو « المواجهة الثقافية والحضارية بين الدول المنتجة والدول المستهلكة للبترول » بقصد البحث عن « الجذور الخفية للشخصيات القومية وللمفاهيم وللمواقف الثقافية » . وقد كان متفقا أن ألقى كلمة موضوعها « الشرق يواجه الغرب » ، وان يرد على أستاذ اسمه هارلاند كليفلاند ، مدير جامعة هاواى ، بكلمة موضوعها « الغرب يواجه الشرق » . وغير الأساتذة الحاضرين عن الشرق الأوسط كان هناك عشرون أستاذا من جامعات أمريكا وبريطانيا وفرنسا والمانيا الغربية وهولندا . وكلهم متخصصون اما فى التاريخ أو فى علم الاجتماع أو فى الاقتصاد والعلوم السياسية أو فى الانثروبولوجيا .

وقد لفت نظرى أن رئيس الحلقة الدراسة أو المؤتمر كان السفير فيليب تالبوت ، سفير امريكا السابق فى اليونان ، ومساعد وزير الخارجية الأمريكية السابق وحاليا رئيس الجمعية الاسيوية . كذلك لفت نظرى اشتراك السفير هارلاند كليفلاند ، الذى كان سفيرا لامريكا فى منظمة حلف الاطلنطى ، مما أسبغ على المؤتمر طابعا شبه سياسى ، رغم أن احدا لم يتكلم فى السياسة ، وانما كان كل الكلام مقصورا على التحليلات التاريخية والاجتماعية والفلسفية والثقافية بصفة عامة . وبالاضافة اليهما كان هناك جوزيف جونسون مدير مؤسسة كارنيجى وجيرت برانت ، مدير مؤسسة تيسن فى المانيا الغربية .

ولذا فقد كنت أتمنى أن تتنبه وزارة الخارجية المصرية الى أهمية مثل هذا المؤتمر وان تحاول ايفاد مراقبين فيه عن طريق أساتذة الجامعات المصرية . لا أقصد مراقبين لما يقوله الاعضاء المصريون فى المؤتمر ، ولكن مراقبين لما يقوله الخواجات عنا . وعلى كل فالفرصة لا تزال سانحة ، لان هذه الحلقة الدراسية كما هو معلن ، سوف تنعقد فى روما أيضا بين ٣٠ مايو و ٥ يونيو ١٩٧٦ . ولاعلم لى بمن سيدعى اليها من الخبراء ولا بجدول اعمالها .

وبالنسبة لنا ، نحن أبناء الشرق الأوسط ، كانت هناك ثلاثة أسئلة حائرة :

أولا : اننا جميعا باستثناء الاستاذ الايرانى ، لاننتمى الى دول بترولية ، فاذا كان المراد تبادل الآراء أو تناجزها فى مواجهة بترولية ، فقد كان الاجدر بأصحاب المؤتمر أن يدعوا مثقفين من السعودية وليبيا والعراق والكويت وامارات الخليج . أما دعوة مثقفين من مصر والمغرب ولبنان وتركيا ، وهى دول غير بترولية ، فما جدواه ؟ وحين طرحت هذا السؤال بصراحة ، جاءتنى الاجابة بصراحة : نحن نعرف أفكار أصحاب البترول ، ونحن لم نجتمع معكم لنتكلم فى أسعار البترول وانما جئنا وجئتم لندرس معا ما هى الاسباب الثقافية والحضارية التى تحول دون تفاهم الشرق والغرب ، وهل هناك أرض مشتركة فى الثقافة والحضارة تمكن من التفاهم فى المستقبل ؟

• • •

أما السؤال الثانى الذى طرحته فهو : ما سر اختيارنا نحن بالذات : عفاف لطفى السيد وفؤاد زكريا وشخصى ، رغم اننا لانزعم أننا نمثل الرأى التقليدى بين المثقفين فى مصر [نفس الامر بالنسبة للأستاذ اللبنانى وللأستاذ المغربى] . أجابنى السفير تالبوت بصراحة : نحن نعرف الرأى التقليدى فى العالم العربى من السفراء العرب ، ولكننا نحب أن نعرف رأى المثقفين العرب فى أسس اللقاء أو المواجهة بين الشرق والغرب كما نحب أن نعرض عليهم آراءنا .

وسألت السؤال الثالث : وما العلاقة بين الثقافة والبترول ؟ فجاءتنى الاجابة : لا علاقة ، ولكننا نريد أن ندرس أن كانت الحوائل دون تفاهم الشرق والغرب هى مجرد عوائق اقتصادية أم ان هناك اختلافا عميقا فى العقلية والثقافية يحول دون أى لقاء حقيقى بينهما .

● ● ●

والمسألة ببساطة هى أن نسبة عظيمة من احتياطيات البترول فى العالم تقع فيما يسمى بالشرق الأوسط أو العالم العربى أو العالم الاسلامى أو العالم الثالث اذا ادخلنا فى الحساب أمريكا اللاتينية ، وهى اسماء تقريبية ولكنها تؤدى المعنى المطلوب . والانتاج الصناعى والزراعى ، وأكثره الى ، وعديد من الخدمات الأساسية كالنقل، يقوم أساسا على الطاقة البترولية بعد أن حل البترول محل الفحم وحلت الكهرباء محل البخار . ومنذ ارتفعت صيحة « بترول العرب للعرب »، وهناك اتجاه متزايد فى الدول منتجة البترول للسيطرة على مواردها البترولية ولبيع بترولها أو حجبه مما يتفق مع مصلحتها الاقتصادية أو السياسية أو العسكرية . ومن يتأمل ماجرى فى العالم العربى فى السنوات الأخيرة يجد أن مشكلة البترول العربى بدأت منذ اقتربت مصر جمال عبد الناصر فى ١٩٦٢ بحرب اليمن من بترول الخليج وبترول السعودية وبلغت الذروة عندما استخدمت مصر السادات سلاح البترول فى حرب أكتوبر ١٩٧٣ . بل واذا شئنا الدقة بدأت مشكلة البترول العربى عندما حال عبد الناصر دون استيلاء العراق على بترول الكويت فى ١٩٦١ . وبين هذين التاريخين كثرت التأميمات العربية للبترول وكثر التلويح به كسلاح اقتصادى وسياسى الخ .. وبين هذين التاريخين أيضا أحدث ارتفاع أسعار الطاقة البترولية فى الغرب بصفة خاصة وفى توابعه كاليابان ارتباكات اقتصادية كثيرة منشؤها ارتفاع اسعار الطاقة البترولية الذى ارتفعت بسببه تكاليف الانتاج الصناعى والزراعى الآلى وتكاليف النقل . ولاشك أن المستهلك فى جميع انحاء العالم قد دفع ثمن هذا الارتفاع بارتفاع أسعار المنتجات ، ولكن دورات التضخم والكساد أو الضيق الاقتصادى التى مر بها الانتاج الآلى فى السنوات العشر الأخيرة ، وأكثره مركز فى الدول الغربية خلخل القاعدة الاقتصادية التى يقوم عليها الانتاج فى الدول الرأسمالية بحيث غدا خطرا يتهدد الانتاج الصناعى والزراعى وخدمات النقل فيها ويحول المشكلة من مشكلة اقتصادية الى مشكلة اجتماعية باغلاق المصانع موسميا أو باستمرار وافلاس الشركات وتفشى البطالة والشلل العام وانتشار الدعوات الراديكالية والاشتراكية والشيوعية التى تقوض دعائم النظام الرأسمالى الذى تقوم عليه أكثر دول الغرب .

هذه باختصار هى مشاكل الدول الغربية وقد حاولت الدول الغربية احباط هذه التطورات قدر الاستطاعة بطرق شتى كان أهمها :

(١) اجهاض الثورة اليمنية والوجود الناصرى فى اليمن حتى لاتقترب يد التغيير الشامل من بترول السعودية والكويت وامارات الخليج . وقد نجحت الى حد كبير فى هذا المسعى فكان الاستنزاف على حساب مصر ولم يكن على حساب الدول البترولية ، وجاء التغيير على حساب الناصرية وليس على حساب النظم المتعاونة .

(٢) ابتلاع قسم كبير من حصيلة البترول العربى فى الاستثمار فى الاقتصاد الغربى بدلا من الاستثمار فى الاقتصاد العربى . وحتى العام الفائت ١٩٧٤ كان فى أمريكا وحدها من الودائع البترولية العربية ماقيمته ستون بليون دولار ، وهو نوع من نقل الذهب الأسود والأصفر من خزائن الدول البترولية العربية الى خزائن امريكا وأوروبا وتجميده بالنسبة لأصحابه أو جعله ينفق على تنمية الدول الغربية لا على تنمية الدول العربية . ولقد كان لهذا الاجراء بعض الآثار الضارة على أمريكا وأوروبا ، ولكنها كانت أهون ضررا من استثمار البترول العربى فى تنمية الانتاج العربى .

(٣) استنزاف بلايين الدولارات البترولية العربية فى تسليح جيوش وجماعات عربية لن تستعمل هذه الأسلحة .. فان هى استعملتها فهى لن تستعملها ضد أمريكا أو أوروبا أو اسرائيل ولكن بعضها ضد بعضها الآخر . اما دول المواجهة مع اسرائيل فلا نصيب يذكر لها من هذه الترسانة العربية . بعبارة أخرى استنزاف بلايين الدولارات البترولية العربية على صفيح اسمه طائرات وحديد اسمه دبابات .

(٤) استنزاف بلايين الدولارات البترولية العربية على خدمات الحضارة كالطرق العصرية وناطحات السحاب وتكييف الهواء فى بلاد لاتزال فى مرحلة البداوة ، وعلى لعب الحضارة كالسيارات والتليفزيون الملون وموائد القمار وغيره فى لاس فيجاس ومونت كارلو ونوادى البلايبوى ، بدلا من انفاقها على التعليم والتنمية الانتاجية . [لاحظ أن مصر مرت فى هذه المرحلة منذ مائة عام بالضبط أيام الخديو اسماعيل كما نعرف من كتابات الأفغانى ويعقوب صنوع وعبد الله النديم حين كان القطن هو بترول مصر ، مع فرق واحد وهو ان اسماعيل كان شديد الحرص على نشر التعليم المصرى على أوسع نطاق وترقية قوانين البلاد وتقاليدها ونظمها وأفكارها ، للخروج بها من ظلمات العصور الوسطى الى العصر الحديث] .

(٥) التلويح موسميا باستيلاء الغرب بالغزو العسكرى [امريكا بصفة اساسية] على منابع الطاقة البترولية العربية اذا استمر العرب فى التجمع البترولى أى فى اقامة « كارتيلة البترول » لاملاء اسعارهم على الدول المستهلكة للبترول .

• • •

والتلويح باستعمال القوة للاستيلاء على منابع البترول العربى ، ان دل على شىء ، فهو أن كل اساليب استنزاف الأرصدة البترولية العربية التى ابتكرها الغرب لاتزال عاجزة عن قمع هذه القوة الاقتصادية الرهيبة

التى يملكها العرب أو الحد من تأثيرها على الاقتصاد العالمى . ومع ذلك فالامر ليس على هذه الدرجة من البساطة لأن له وجها استراتيجيا قد يكون أكثر أهمية من وجهه الاقتصادى . ذلك أن العرب يرى أن تأمين احتياطيات البترول العربى من الوقوع فى أى صراع مقبل فى أيد معادية أو غير حليفة ، جزء لايتجزأ من استعداداته الاستراتيجية فى الصراع الدولى . فهو من هذه الجهة بالنسبة لأمريكا ليس نظير القطن المصرى بالنسبة لانجلترا ولكن نظير قناة السويس بالنسبة للامبراطورية البريطانية حتى عهد انتونى ايدن وجى موليه . وهناك فرق طبعا بين التهديد والتنفيذ ، فعبرة العدوان الثلاثى على قناة السويس لاتزال ماثلة فى أذهان الأصدقاء والاعداء على السواء .

ونحن حين نتحدث عن العالم العربى فى سياق البترول انما نستخدم الاجمال المخل ، فالعالم العربى به دول غير بترولية مثل مصر ، محدودة الانتاج كثيفة السكان ، بغض النظر عن خسائرها بسبب حروب اسرائيل ، وحتى فى ظل استقرار الأمن والسلام فى المنطقة ، تزداد خسائرها كلما ازدادت ارباح الدول العربية البترولية من رفع أسعار بترولها أو حجبه عن العالم ، بسبب تضاعف ثمن وارداتها الصناعية والاستهلاكية المستوردة من الدول الغربية وتوابعها ، ذلك التضاعف الناجم عن تضاعف تكاليف الانتاج والنقل .. وهذا الازدياد فى خسائر مصر يظهر فى ازدياد اختلال ميزان مدفوعاتها مع الدول الغربية فى السنوات الأخيرة ، أى منذ ارتفاع أسعار البترول . ويمكن لأى خبير اقتصادى أن يدرس هذه الظاهرة بمقارنة الزيادة فى أسعار ما استوردناه خلال السنوات العشر الأخيرة من القمح والورق وخامات الانتاج الصناعى والزراعى والآلات والمعدات الصناعية والزراعية ومختلف السلع الاستهلاكية السريعة والمعمرة ، ليس فقط بالنسبة لمصر ولكن أيضا بالنسبة للدول التى تصدرها لنا .

• • •

كذلك فنحن حين نتحدث عن الغرب فى سياق البترول ، انما نجمل اجمالا مخلا : ذلك لان اعتماد أمريكا على بترول الشرق الأوسط يتراوح بين ٦٪ و ١٣٪ من مجموع استهلاكها البترولى [نقرأ فى التحليلات تقديرات مختلفة] ، بينما نجد أن اعتماد الصناعة والنقل فى أوروبا على بترول الشرق الأوسط اعتماد اساسى يمكن أن يقصم ظهر الاقتصاد الاوروبى ، وهو ما كاد أن يحدث لأوروبا المزدهرة قبل حرب اكتوبر .

وقد كانت الاضرار التى انزلها حظر تصدير البترول وارتفاع اسعاره اثناء حرب أكتوبر ابلغ ايذاء للاقتصاد الأوروبى منها للاقتصاد الامريكى . بل لقد أصبح من المعروف ان امريكا استفادت من الاضطراب الاقتصادى فى أوروبا الناجم عن استعمال سلاح البترول فى حرب ١٩٧٣ لتدعيم قيمة الدولار الأمريكى المتدهور يومئذ فى السوق الأوروبية وفى السوق العالمية .

• • •

هذه كانت النتائج المباشرة لقرار الاوبيك فى ١٦ اكتوبر ١٩٧٣ ولقرار ايران فى ٢٣ ديسمبر ١٩٧٣ برفع ثمن البترول الى أربعة أمثال ثمنه الأصلى ولكى نقدر جسامة أثر بترول الشرق الأوسط على الاقتصاد

العالمى يكفى أن نذكر ان حجم صافى حصيلة دول الأوبيك الفائضة لها من بيع بترولها بعد دفع قيمة كل ما استوردته من الخارج كان فى سنة واحدة ، وهى سنة ١٩٧٤ ـــ ٧٠ بليون دولار . وان هذا الفائض فى المدخرات البترولية سوف يبلغ ٦٥٠ بليون دولار عام ١٩٨٠ و ١٢٠٠ بليون دولار عام ١٩٨٥ . فاذا نظرنا الى هذا الفائض على أنه استثمارات أوبيكية خارج بلاد الاوبيك ، واكثرها بلاد عربية ، وجب أن نقارن حجم هذه الاستثمارات الرهيب بالرقم المتواضع الذى يمثل مجموع الاستثمارات الأمريكية اليوم خارج أمريكا وهو ٩٠ بليون دولار .

ووسط هذه الأرقام الفلكية من الرصيد البترولى النقدى الذى يملكه العالم العربى مضافا اليه ايران ونيجيريا واندونيسيا وفينزويلا [وهى مجموع دول الاوبيك] ، ما جدوى الحديث عن الثقافات والحضارات ؟

ومع ذلك فالدول المستهلكة للبترول كانت حريصة على مناقشة الثقافات والحضارات . وظل هذا الحرص سائدا طوال ثلاثة أيام من اللف والدوران حول المشكلة باسم الثقافة والحضارة ، وبعد أن اتعبناهم واتعبونا خلال هذه الأيام الثلاثة دخلنا فى الموضوع الحقيقى وهو الحوار البترولى أو المواجهة البترولية بين منتجى البترول ومستهلكيه .

• • •

وسأل السفير هارلاند كليفلاند السؤال التالى : فى الخلاف بين الدول المنتجة والدول المستهلكة للبترول ، كيف يمكن التوصل الى قرارات دون اللجوء الى حرب ؟ [لاحظ أن فكرة الغزو مطروحة ضمنا فى كلامه] . انه يرى أن الحل اقتصادى سياسى وليس ثقافيا ، رغم أهمية الثقافة فى التفاهم واللا تفاهم بين الشعوب . ولكن رغم أن الاتجاه العام فى المؤتمر كان الى الأخذ بهذا الرأى كان علينا أن نقضى ثلاثة أيام فى جدال مع عديد من أساتذة الغرب لنثبت لهم أن موقف الدول العربية من البترول ومستهلكيه فى الغرب لا علاقة له بموقف الاسلام والعالم الاسلامى من المسيحية والعالم المسيحى : فعلى هذا المستوى طرحت ، أول ماطرحت ، قضية البترول العربى فى مؤتمر روما لدراسات البحر المتوسط .

قلنا : وما الداعى أصلا لافتراض ان اختلاف الأديان له علاقة بالصراعات الاقتصادية والسياسية بين الشرق والغرب ، بترولية أو غير بترولية ، قالوا : كلما حدث صدام بيننا وبينكم سمعنا أصواتا تتعالى بينكم منادية بالجهاد الدينى ، وهكذا صور لنا البعض ان الشرق الأوسط لاشخصية له خارج معتقداته الدينية . وفكرة الجهاد الدينى تجعل الحوار مستحيلا بين الدول والجماعات والثقافات المختلفة ، وبالتالى تجعل الغرب مرفوضا عندكم من حيث المبدأ وتقفل باب كل محاولة حقيقية لتفاهم دائم أو لسلام دائم .

وطرح القضية على هذا المستوى هو مافعله الأستاذ برنارد لويس ، وهو عالم جليل فى الاسلاميات ، ولكنه للأسف صهيونى النزعة ، وهو لهذا يعمق فى تحليلاته مابين الغرب والشرق من تناقضات على أساس انها تناقضات بغير حل ، لأن جوهرها هو المواجهة الدينية بين الاسلام والمسيحية وبين العالم الاسلامى والعالم

المسيحى ، وبهذا يسد الطريق على كل لقاء ممكن . وقد بلغ من مغالاته فى تصوير ذلك انه زعم ان شعوب العالم العربى شعوب تعيش حتى اليوم بلا هوية قومية لأن القومية عندها مرادفة للدين .

• • •

وهذا ظلم ظالم للعالم العربى الذى بعثت فيه قومياته الأصيلة منذ أكثر من قرنين ، وتجلى ذلك فى محاولات انسلاخها المتعاقبة من سلطان الخلافة العثمانية منذ على بك الكبير عبر محمد على وسعيد واسماعيل وعرابى وسعد زغلول . هو ظلم ظالم لانه يفترض اننا نعيش فى القرن العشرين بعقلية العصور الوسطى حين كان العالم يقسم الى عالمين : عالم اسلامى وعالم مسيحى . وهو ظلم ظالم لأن الأستاذ برنارد لويس ، وهو أستاذ التاريخ الاسلامى بجامعتى لندن وبرنستون ، يعرف قبل سواه أن انجلترا هى التى كانت وحدها تتصدى لتطبيب الرجل المريض [الامبراطورية العثمانية] على الأقل منذ بونابرت ، ولولاها لقضى نحبه منذ ١٨٠٠ ، ويعرف قبل سواه ان انجلترا هى التى كانت تؤازر تركيا فى قمع كافة الحركات القومية الاستقلالية فى العالم العربى الثائرة على الامبراطورية العثمانية فهى التى قضت على محمد على ثم على اسماعيل ثم على عرابى وهى التى كانت تؤازر كل الطبقات والتيارات الرجعية فى العالم العربى : باسم « الاصالة » لاجهاض نهضته الحديثة حتى يبقى مطموس القومية سادرا فى جهالات العصور الوسطى ، هذه التى يشكو منها الأستاذ برنارد لويس ومدرسته .

وقد ترسمت امريكا منذ بزوغها الامبراطورى خطى انجلترا ، فعسى أن تكون قد اتعظت بكارثة فيتنام .

الفصل الرابع عشر

ترتيب العالم[1]

ومن يتأمل القضيتين المطروحتين يجد أن كلا مهما تناقض الأخرى على خط مستقيم ، اذ كيف تكون كرة الأرض وحدة واحدة ومع ذلك توجد فيها نواد غير مفتوحة للجميع وبعد أن استقر الرأى بين المجتمعين على أن المشكلة بين الشرق والغرب مشكلة اقتصادية وسياسية قبل أن تكون ثقافية ، طرح السؤال التالى : كيف يمكن تكوين القرارات دون احتكام الى الحرب [نظريا هذا ينطبق على طرفى النزاع] ؟ وكانت الاجابة هى التالية : المهم أن تتفق اطراف النزاع لا على الموضوع ولكن على المنهج ، وهو طبعا منهج الحوار الذى به وحدة يمكن التوصل الى حل الموضوع . وفى موضوع التوتر القائم بين الدول النامية ودول الغرب لخص ما تنتظره الدول النامية من دول الغرب بثلاثة أمور هى :

(١) على المستوى الداخلى : ضبط النفس [أى الاحجام عن دق طبول الحرب أو دعوات العدوان على الدول النامية فى السياسة الداخلية] .

(٢) على المستوى الدولى : العدل [فى التعامل مع الدول النامية] .

(٣) على مستوى المؤسسات : المشاركة . اما ما ينتظره الغرب من الدول النامية فقد لخصه كليفلاند أيضا بثلاثة أمور هى :

(١) على المستوى الداخلى : الاعتماد على النفس .

(٢) على المستوى الدولى : التنبؤية [فى القرارات والأفعال وردود الأفعال] ، يقصد أن الدول المتقدمة حائرة مع الدول النامية لأن سياساتها كثيرا ماتكون مفاجآت غير منتظرة . أو غير متوقعة .

---

(١) « الأهرام » ١٩٧٥/١٢/٢٦ .

(٣) على مستوى المؤسسات : الفاعلية . فادا استمر الحال على هذا المنوال من تكتل دول العالم الثالث فمن الطبيعى ان يحمى الغرب نفسه بالتمكير فى اقامة أمم متحدة صغيرة لاتشتمل الا على الدول العظمى . وقد توصلت الدول الكبرى اقتصاديا ، امريكا وبريطانيا وفرنسا والمانيا الغربية وايطاليا واليابان وبلجيكا وهولندا] الى تكوين مايشبه النقابة المصرفية من بنوكها المركزية لضمان حد أدنى وحد أقصى لقيمة النقد فيما بينها بحيث تتكافل فى تجنب الزعازع التى يمكن أن تدمر عملة هذه البلاد فى سوق النقد الدولية فتجلب الخراب على أى من هذه البلاد . وربما كان من الأفضل أن نسميها « نقابة الأغنياء » ، أو « نادى الأغنياء » .

وكل هذا فى نظرى كلام عام لأنه حمل مؤشرات ذات مغزى للطريقة التى تفكر وتعمل بها دول الغرب رغم مابينها من تناقضات فى مواجهة دول العالم الثالث ولاسيما الدول البترولية . وخطورة هذا الكلام بالنسبة لنا هى أنه يفسر لماذا كثر استعمال عبارة « العالم الرابع » فى الفترة الأخيرة . فقد غدا واضحا فى أذهان الكثيرين من خبراء السياسة والاقتصاد أن هناك فى العالم ُيوم اربع مجموعات من الدول .
(١) العالم الأول وهو الكتلة الغربية الرأسمالية .
(٢) العالم الثانى وهو الكتلة الشرقية الاشتراكية .
(٣) العالم الثالث وهو الدول النامية ذات الموارد وفى مقدمتها الكتلة البترولية المتمثلة فى الأوبك .
(٤) العالم الرابع وهو الدول النامية الفقيرة التى لاتملك موارد .

وواضح أن الكتلة الغربية [الرأسمالية] قد نجحت فى أو هى فى طريقها الى ، [بعد اختفاء ديجول ونظرائه والديجولية وما يماثلها] تكوين نقابة من الأغنياء المتقدمين . وبالمثل فالكتلة الشرقية [الاشتراكية] كذلك تؤلف نقابة من ميسورى الحال المتقدمين . وبتكوين كتلة الاوبيك ، تكتلت الدول البترولية والفت نقابة من الاعنياء المتخلفين ، وبذلك انسلخت مما كان يسمى أيام عبد الناصر بالعالم الثالث ، وكونت عالما جديدا أصبح هو العالم الثالث ، تاركة الدول المتخلفة الفقيرة فى عزلة تواجه مشاكلها الكبرى وحدها ، وهى باختصار مشاكل الفقر والتخلف ، ومثلها الكلاسيكى البنجلاديش وبعض دول أفريقيا السوداء وأمريكا اللاتينية وجنوب شرق آسيا .

وحين تسمع هذا الكلام لايسعك الا أن تطرح على نفسك وعلى الغير السؤال التالى :

ومصر ؟
مصر التى كانت قائدة العالم الثالث داخل المجموعة العربية والمجموعة الأفريقية ، أين مكانها الآن ؟

هل هى لاتزال فى العالم الثالث أم انها تزحزحت الى دائرة العالم الرابع بسبب فقرها ؟ نحن طبعا لانتكلم عن الغد ولكننا نتكلم عن اليوم ، فربما كانت بعض الدول البترولية المتخلفة من أغنياء اليوم ولكنها ستصبح من فقراء الغد اذا نضب بترولها قبل أن تبنى لنفسها قاعدة اقتصادية راقية لاتتوقف على سخاء ضرع الأرض ، وربما كانت مصر وهى من فقراء اليوم ستصبح من أعنياء الغد اذا عرفت كيف تستثمر ثرواتها الطبيعية المحدودة وثرواتها البشرية المتزايدة . نحن نتكلم عن اليوم لا عن الغد ، فما نفعله اليوم هو الذى

سيشكل الغد أيا كان مكانا أو اسما .

هذه هى مشكلة مصر الحقيقية وكل ما عدا دلك تفاصيل . وانا شحصيا اسمع ناقوس الخطر ، بعيدا خافتا ، ولكن رنينه تميزه الأدن بين الأصوات المختلطة الكثيرة . فهل يسمعه أحد معى ؟

ومع ذلك فليس هنا مدعاة لفقدان الثقة فى النفس ، فحتى العرب لايجرؤ اليوم على تبويبنا فى العالم الرابع ، رغم أننا بحسب تعريفهم الجديد لم نعد فى العالم الثالث . ثم ان كل هذه التبويبات هى محرد طرق فى التعبير لاينبغى أن نحملها أكثر مما تحتمل . نحن الآن لانزال فى العالم الثالث ، رغم كثرة ديوننا ورغم قلة مواردنا الطبيعية بالنسبة لعدد السكان ، لسبب بسيط وهو ان رصيدنا من الخبرات العقلية والتكنولوجية ورصيدنا من قدرات العمل والبناء ، أو باختصار رصيدنا من « الانسان » يعوضنا بعض الشىء عن نقص رصيدنا من « الموارد الطبيعية » ، فنحن لانزال الى اليوم عقل العالم العربى وعضله معا وأهم مخزن بشرى له من خبرة الخدمات . وهده هى المشكلة لانها مصدر قوتنا بمثل ماهى مصدر ضعفنا . فالخشية كل الخشية أن نتحول بسبب فقرنا وضعفنا السياسى والاجتماعى الى بروليتاريا حقيقية للعالم العربى على كل مستوى بعد أن كنا فى وضع « القادة والخبراء » .

وأنا أرى بداية ذلك فيما يجرى الآن من تصدير الالاف المؤلفة من الفلاحين المصريين الى البلاد العربية لا كخبراء زراعيين ولكن لرفع الاثقال ومختلف الاعمال العضلية فى مشروعات البناء ومد الطرق والكابلات الخ ... والفلاح المصرى ، مهما قيل فى بساطة خبرته ، يعرف منذ نعومة أظفاره مايزرع فى أمشير ومايحصد فى برمهات ومايروى وما يصوم من الزراعات . وتحويله الى محرد « فاعل » أو « نفر » يؤجر قوته العضلية سوف ينتهى بفقدانه خبرته الأولى دون أن يكتسب خبرة جديدة أو دون أن يتحول من أجير يخدم الغير الى منتج يضيف الى ثروة بلاده .

كذلك اراه فى استئثار الدول العربية وغيرها « بالفرزة الأولى » من خبراتنا العقلية والتكنولوجية والحرفية ، تاركة لنا بقية الفرزات فى التعليم والطب والهندسة والفنون والصناعات الخ ... مما نجم عنه انخفاض مستوى الانتاج والخدمات فى مصر كما وكيفا .

كذلك أراه فى انخفاض قيمة العمل المصرى فى بورصة العمل خارج مصر ، سواء لزيادة العرض على الطلب أو لتكون كوادر من الخبرات فى البلاد العربية ذاتها من بين ابنائها نتيجة لعشرات السنين فى التدريب المستمر . وكما ان بعض البلاد العربية البترولية مهددة بنضوب احتياطياتها من البترول بعد عشرات السنين ، فمصر أيضا مهددة بفقدان اهميتها كمركز لتصدير الخبرات الى البلاد العربية فى فترة مماثلة ، حين يتعلم أبناء البلاد العربية أنفسهم مبادىء العمل الحضارى كما تعلمنا نحن من الأوربيين عبر عشرات السنين من الاختلاط الحضارى .

فى مؤتمر روما الذى نظمته فى نوفمبر ١٩٧٥ هيئة « الباحثين الميدانيين فى الجامعات الأمريكية » بالتعاون بالمركز الأمريكى لدراسات الشرق الأوسط بروما طرحت قضيتان حضاريتان على غاية مايكون من

الخطورة : طرح بعض الأساتذة قضية الشرق والغرب على أساس أن هناك « ناد غربى » عضويته غير مفتوحة للجميع ، أى بعبارة أخرى أن « نادى الدول المتقدمة » غير مفتوح للدول المتخلفة أو النامية وفى الوقت نفسه طرح مشروع اسمه « صفقة الكرة الأرضية » مؤسس على مبدأ ترتيب العالم بتخطيط التنمية الاقتصادية وترشيد الموارد الطبيعية على مستوى الكرة الأرضية كلها وكأنها دولة واحدة وقد يسمى المشروع « صفقة » باعتبار أن التفاهم فيها بين العالم المتقدم والعالم النامى أو المتخلف لن يقوم على استخدام السلاح ولكن على المفاوضات والمفاصلات كما يحدث فى الأسواق .

فمصر الآن اذن فى مفترق طريقين : طريق يمكن أن يؤدى بها الى أن تكون عضوا فى العالم الثانى ، عالم الدول الميسورة الحال المتقدمة حضاريا ، وطريق يمكن أن يؤدى بها الى أن تكون عضوا فى العالم الرابع أو مجموعة الدول التى جمعت بين التخلف وقلة الموارد الطبيعية . والامر فى الحالين بيدها ، وكل خطوة تخطوها الآن محسوبة عليها فى هذا الطريق أو ذاك . وفى اعتقادى أن الطريق الذى اشار اليه جيسكار ديستان فى نهاية خطابه بجامعة القاهرة ، طريق النظر الى الامام ، والى الامام فقط ، كأبى الهول فى انتظار اشراق الشمس الأكيد ، هو الطريق الوحيد الى النجاة من جحيم العالم الرابع والتقدم الى مكان مصر الطبيعى بين الامم المزدهرة من أبناء العالم الثانى ، وذلك برفع انتاجية البلاد وخدماتها على كل مستوى وفى كل مجال ، كما وكيفا ، أولا وقبل كل شيء ببناء الانسان المتمدن على أرض مصر ، لان الانسان هو أس كل انتاج وأس كل خدمات .

ولنعد الى حلقة روما الدراسية التى بدأت بحديث الثقافة وانتهت بحديث التخطيط الاقتصادى للعالم . وقد طرح السفير هارلاند كليفلاند على المجتمعين تصور بعض الخبراء فى معهد اسبين الأمريكى لترتيب العالم لوقايته من الاضطرابات الاقتصادية ، وهو يقوم على ثمانى نقط أهمها ست هى :

(١) انشاء بنك الطعام ومهمته تنمية وتنسيق موارد العالم من الغذاء عن طريق مجلس الغذاء العالمى لتوفير الطعام لكل فم ، بحيث تزيد احتياطيات العالم من الطعام ولاسيما من الحبوب ، وذلك لمواجهة السنين العجاف بصفة عامة ، مع اعطاء أولوية خاصة فى معونات الغذاء للبلاد المتعرضة للمجاعات ولاسيما الهند وبنجلاديش ودول افريقيا جنوب الحزام الصحراوى . وكذلك تحديد حد أقصى وحد أدنى لأسعار الأغذية الاساسية فى السوق الدولية .

وهذا بالطبع كلام جميل ولكنه يفجر مشاكل كثيرة خطيرة . ذلك لأن سلاح القمح أو الحبوب بصفة عامة الذى تملكه بعض الدول العظمى وفى مقدمتها امريكا يمكن أن يكون سلاحا أفعل فى الضغط على الشعوب الفقيرة من سلاح البترول فى الضغط على الشعوب الغنية . ولهذا فالسيطرة على بنك الطعام ، أى هذا المخزن العالمى أو هذه المخازن العالمية للأغذية الأساسية قد تترتب عليها أخطر النتائج . ثم أن اشتراط توجيه التنمية الزراعية فى البلاد المتخلفة والنامية لتغطية حاجاتها من الطعام ، رغم أنه يصون استقلال هذه البلاد بضمان الكفاف فى الداخل ، الا انه كفيل بأن يجعل البلاد المتخلفة والنامية عاجزة عن دخول عصر الصناعة لتركيزها على الزراعة .

(٢) انشاء بنك البترول والمواد الخام ، ومهمته تثبيت اسعار المواد الخام بوضع حد أقصى وحد أدنى لهذه الأسعار بالاتفاق الدولى ، مع مراجعة هذه الأسعار بانتظام لتتمشى مع الحالة الحقيقية للعرض والطلب فى العالم . ومع ضبط الأسعار يكون ايضا ضمان حصول الدول الصناعية عليها من الدول النامية بعقود طويلة الأجل بين الطرفين . ومن هذه الجهة يمكن اعتبار البترول احد المواد الخام الداخلة فى هذه الصفقة . وانشاء بنك البترول والمواد الخام يعمل على تخزين رصيد دولى من البترول والمواد الخام لطرحه فى السوق الدولية كلما نقص العرض عن الطلب .

ومعنى هذا ، انه لو طبق هذا الكلام ، فانه يجرد الدول البترولية من أقوى سلاح تملكه فى وجه الدول القوية ، كما انه يضمن منع حظر تصدير البترول من الدول النامية الى الدول الصناعية كما حدث فى حرب اكتوبر . ولما كانت البلاد النامية أو المتخلفة هى مصدرة المواد الخام للدول المتقدمة ، فان نظرية العقود الطويلة الأجل مهما كانت مرنة سوف تكبل الفقراء الضعفاء لحساب الأغنياء الأقوياء لعدم تكافؤ الطرفين فى القدرة على المساومة . كذلك فان هذا النظام سوف يكسر نهائيا فاعلية منظمة أوبك ويضع حدا لاحتكار الطاقة .

(٣) انشاء هيئة مفوضة من الامم المتحدة لمراقبة نشاط الشركات الاستثمارية المتعددة الجنسيات التى استفحلت منذ الحرب العالمية الثانية حتى ان نشاطها يمثل الان خمس تجارة العالم . هذه الشركات الاستثمارية المتعددة الجنسية فى الصناعة وغيرها ، واكثرها مقره فى البلاد المتقدمة ، قد بلغ بعضها من الجسامة انها أصبحت أكبر حجما وأكبر قوة من كثير من البلاد النامية التى غدت تتحرج من التعامل معها والانفتاح لها خوفا من ثقلها السياسى الذى يمكن أن يغير أو يحدد مجرى الأمور ونظم الحكم فى الدول الصغيرة ، وكذلك لقدرتها على التهرب من الضرائب وعدم الانصياع لقوانين البلاد التى تعمل فيها . وقد كثرت الشكوى فعلا من تدخلها السياسى فى بلاد العالم الثالث وتبنيها انقلابات كانقلاب شيلى الخ .. كما شاع أمر الرشى التى تدفعها لكبار رجال الدولة فى البلاد النامية لتيسير أمورها . هذه الشركات المتعددة الجنسية قادرة على الاستثمار الصناعى ونقل التكنولوجيا الى البلاد النامية ولكن ضخامة حجمها وسوء سمعتها يخيف كثيرا من البلاد النامية منها . وفى رأى تقرير معهد أسبين الأمريكى أنه من الممكن انشاء هيئة لمراقبتها مراقبة فعالة وفضحها اذا ساء سلوكها والاستماع الى الشكوى منها الخ ..

الشركات المتعددة الجنسية ؟ لا . فلنسمها الاحتكارات المتعددة الجنسية . هذا الوباء الذى استفحل فى نصف القرن الأخير ، وهو الذى يحفر قبر الديمقراطية الليبرالية فى العالم اليوم . وحتى أيام الحرب العالمية الثانية لعلنا نذكر أن الأسطول البريطانى لم يعرق بعض السفن التجارية الألمانية لأن رأسمالها كان انجليزيا أو لأنه كان مؤمنا عليها فى شركة اللويدز الانجليزية . وقد كانت الطائرات الأمريكية تدمر كل شبر فى برلين ومع ذلك كانت تتجنب اسقاط قنبلة واحدة على مصانع تليفونكن لأنها كانت استثمارا امريكيا أو متعدد الجنسية ، ومن بعد ذلك السوق الأوروبية المشتركة والاستثمارات الأمريكية فى كل ركن من أركان أوروبا وفى عديد من دول العالم النامى . وهل تحدى مع هذا الاخطبوط الاحتكارى سلطة أدبية مثل اقامة محكمة عدل دولية حديدة ؟

وماذا يحمى الدول النامية من أن تسلم مصيرها لاستثمارات أجنبية ميزانية كل منها أكبر من ميزانية كثير من دول العالم النامى ؟ لقد كان الحل فى الماضى القريب هو أن يؤلف فقراء الأرض وضعفاؤها ، أو مانسميه العالم الثالث ، نقابة للفقراء والضعفاء يقاومون بها نقابة الأغنياء الأقوياء . واليوم بخروج الدول البترولية من نقابة العالم الثالث وتأليفها نقابة الأوبك تحول العالم الثالث الى شراذم متفرقة ضعيفة أقل قدرة على المقاومة . واكتفى بهذا القدر من الكلام .

(٤) انشاء صندوق دولى للمعونات يمول من فرض رسوم وضرائب دولية على استثمار له طابع دولى مثل استغلال قاع البحار ومرور السفن فى المياه الدولية [أى خارج المياه الاقليمية] والطيران المدنى فى المجال الجوى الدولى وعلى مصايد المحيطات وعلى المواصلات السلكية واللاسلكية الدولية الخ .. والغرض من صندوق المعونات الدولى هو تعزيز قرار الأمم المتحدة ان تخصص الدول الصناعية ١٪ من اجمالى دخلها القومى لمشروعات التنمية فى الدول النامية .. عن طريق المعونات والقروض الطويلة الاجل ، لم يعد هذا القرار ينفذ الا فى حدود ثلث الواحد فى المائة ، بسبب اقتناع الدول الواهبة أو المقرضة بأن هذه المعونات لاينتفع منها فى البلاد النامية من يجب أن ينتفعوا منها . وهذا الصندوق يقوم جنبا الى جنب مع البنك الدولى وبرنامج التنمية التابع للأمم المتحدة وليس بديلا عنهما ، ومهمته معاونة الدول النامية على تمويل مشروعات التنمية « الاساسية » فيها لسد حاجاتها « الحيوية » .

(٥) اعادة التوزيع الجغرافى للصناعة : فالصناعة حتى الآن مركزة فى الدول المتقدمة ، وقد كانت الدول المتقدمة تقليديا تحاول احباط التنمية الصناعية فى الدول المتخلفة . والحل الآن هو أن تغير الدول المتقدمة هذه السياسة وتبدأ فى تشجيع تصنيع الدول النامية والاستثمار فيها بشرط اطمئنانها على أموالها وأرباحها ، وبذلك تتفرغ الدول المتقدمة لدخول عصر ما بعد الصناعة وهو عصر العقل الالكترونى وصناعات المعلومات . وبذلك تنتقل الصناعات والتكنولوجيا التقليدية الى البلاد النامية فتمر البلاد النامية فى نفس الثورة الصناعية التى مرت فيها من قبل الدول الصناعية .

وهذا التصور لاعتبار الكرة الأرضية كلها مجالا لاستثمارات الدول المتقدمة فى الصناعة تصور خطير ففيه يتمثل حلول الاستعمار الجديد محل الاستعمار القديم ، واعتبار مواطنى العالم النامى بروليتاريا عالمية لمواطنى الدول المتقدمة ، الأولون يدربون على الانتاج الآلى والآخرون ، وهم مالكو رأس المال ، يجنون فوائض القيمة من هذه البروليتاريا العالمية . ومثل هذا التصور يكون مقبولا لو أن هناك تكافؤا فى القوة بين البلدين المتقدم والمتخلف بما يخضع رءوس الأموال الأجنبية لسيادة الدول النامية ، اما والحال عكس ذلك فالأرجح أن رأس المال الأجنبى كفيل بأن يشكل دولة داخل الدولة فى كل بلد نام ، لم تعد هناك حاجة فى هذا التخطيط لكرة الأرض لجلب العبيد من افريقيا للعمل فى مزارع فرجينا أو مصانع ديترويت ، اذ الأرخص الآن اقامة المصانع لهم فى محال اقامتهم مادامت هذه المصانع فى حراسة عواصم الدول المتقدمة . والحل الأمثل هو ان تبنى الدول النامية صناعتها بأموالها وبعمل ابنائها وأن تقتصر معاونة الدول المتقدمة على تقديم آلاتها وخبراتها التكنولوجية بالأسعار التى لاتشل النمو الصناعى فى بلاد العالم الثالث .

(٦) التعاون الدولى للاستثمار فى المجال المشترك بين جميع الدول وهو المحيطات وقاع البحار للانتفاع المشترك من موارده الطبيعية . ولكى يتم ذلك لابد من الاتفاق على قانون البحار الجديد الذى يمكن من هذا الاستثمار المشترك . فحتى الآن تفضل كل دولة المحافظة على قانون البحار الذى يحمى مياهها الاقليمية رغم أن امريكا تقدمت فى ١٩٧٠ بمشروع معاهدة دولية تفتح الباب لهذا الاستثمار المشترك فى البحار والمحيطات ، ولكنه لم يصادف قبولا . وقد نشأت مؤخرا احتكاكات بين الولايات المتحدة وبعض جمهوريات امريكا اللاتينية وبين انجلترا وايسلندا بسبب اعمال القرصنة فى الصيد فى المياه الاقليمية . وتقرير معهد أسبين يرى الحل فى اقامة هذه الشركة الضيزى بين الأقوياء والضعفاء . بل أخطر من ذلك ، فبظهور هذه الشركات « الدولية » لن تصبح الشواطىء الاقليمية لأية دولة صغيرة آمنة من العمل العسكرى المقنع بقناع التعاون الاقتصادى .

من كل هذا نرى أن « صفقة الكرة الأرضية » كما يسمونها ليست صفقة بالمعنى الصحيح فالفكرة السائدة فيها هى حماية نقابة الأغنياء [الدول المتقدمة] من تجمع الفقراء تجمعا سياسيا واقتصاديا يمكنهم من تكوين ارادة مستقلة واستغلال مواردهم لحسابهم لا لحساب الغير . وعقلية النادى المغلق لاتزال تسيطر على الفكر الغربى ، وكل ماحدث من تغيير هو ان المثقف الغربى اليوم يطرح اسلوب المفاوضات والمساومة بديلا لاسلوب الغزو العسكرى الذى كان سائدا حتى الحرب العالمية الثانية .

والسؤال الذى يحتاج الى تأمل بعد كل هذا هو ماذا يمكن ان يفعل « النادى الغربى » لو انه استنفد مع العالم الثالث كل اساليب المفاوضة والمساومة ولم يصل الى اغراضه لأن مايعرضه من فتات غير مقبول عند الدول النامية ؟

الفصل الخامس عشر

دورات النهضة والاضمحلال[1]

هذا الموضوع باختصار شديد هو : لقد لوحظ فى تاريخ مصر الحديث عبر القرنين الأخيرين ، أى منذ سنة ١٨٠٠ على وجه التحديد ، أن الدولة فى عصور القوة والازدهار تنحاز دائما للجديد وفى عصور الضعف والانسحاق تنحاز دائما للقديم ، وبالدولة هنا أقصد السلطة ومراكزها المختلفة وأدواتها المختلفة . كانت « السلطة » فى عصر محمد على وفى عصر اسماعيل وفى عصر سعد زغلول [الذى بدأ فى حقيقته بثورة ١٩١٩ وانتهى فى حقيقته بالمعاهدة المصرية الانجليزية عام ١٩٣٦] وفى عصر عبد الناصر [بين ١٩٥٢ و١٩٦٧] منحازة للجديد على قدر تصورها وفى حدود فهمها لمعنى الجديد ، هذا الذى نسميه المجتمع العصرى . وكانت « السلطة » فى عصر عباس الأول وفى عصر توفيق وفى عصر عباس حلمى وفى عصر فاروق وبعد هزيمة ١٩٦٧ منحازة للقديم . والمقصود بالقديم هنا هو قيم المجتمع التقليدى فى الانتاج وفى المعتقدات والأحكام وفى السلوك الفردى والاجتماعى ، والمقصود بالجديد هنا هو قيم المجتمع العصرى فى كل هذه الأشياء .

كانت السلطة فى عصر محمد على منحازة للصناعة حيث كانت القيم التقليدية تقوم على الزراعة ، ومنحازة لمصر الموحدة ذات الحكومة والادارة المركزية القوية ، حيث كانت القيم التقليدية تقوم على نظام مصر المفككة فيما يشبه الدويلات شبه المستقلة أوامارات الاقطاع الموزعة على المماليك والسناجق ، كذلك كانت السلطة فى عصر محمد على منحازة لمبدأ القومية المصرية المستقلة (يحميها جيش وطنى قوى) حيث كانت القيم التقليدية

---

(١) « الأهرام » ١٩٧٤/١٠/١١ .

قائمة على مبدأ التبعية سياسيا وعسكرية للخلافة العثمانية . كذلك كانت السلطة فى عصر محمد على منحازة لتجديد مصر بالخبرة الأجنبية فى التكنولوجيا ، يكتسبها المصريون بالانتقال الى أوروبا أو ينقلها الأوربيون الى مصر بمجيئهم اليها ، بعد قرون من عزلة مصر الكاملة الشاملة عن المجتمع الأوروبى التى نجم عنها ان مصر لم تعرف الكتاب المطبوع طوال ثلاثة قرون بين مطبعة جوتنبرج ومطبعة بونابرت . وكانت السلطة فى عصر محمد على منحازة للتعليم العصرى ولا سيما التكنولوجى منه ، بعد أن كان العلم فى مصر مقصورا على علوم الدين فيما قبل ذلك من العصور .

وبانهيار محمد على فى ١٨٤٠ عادت مصر تدريجيا الى كافة القيم التقليدية وبلغت الرجعية قمتها فى عصر عباس الأول : درست الصناعة ، وضعفت الحكومة المركزية وانحسرت القومية المصرية ، وصفيت العسكرية المصرية لحساب التبعية العثمانية ، وصفيت الخبرة الأجنبية والخبرة المصرية . وصفى التعليم المدنى وعاد كل شيء سيرته الأولى ، وعادت مصر الى العصور الوسطى . ولم تكن تلك الردة من ارادة الشعب ولكنها كانت من ارادة السلطة .

هكذا كان الامر بالنسبة لعصر اسماعيل . كانت الدولة منحازة لتجديد مصر على أسس المدنية العصرية وجعل مصر قطعة من أوروبا كما كان اسماعيل يقول : والمقصود طبعا أن الحضارة المصرية جزء من حضارة البحر الأبيض المتوسط . وكانت فلسفة المعاصرة عند اسماعيل تقوم لا على نقل وجوه الحضارة الأوروبية المادية ، ولكن على نقل قيم الحضارة الأوروبية الفكرية والاجتماعية والسياسية كما كانت سائدة فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . ومن هنا فقد كانت الدولة منحازة فى عصر اسماعيل الى تحرير العبيد والى تحرير المرأة والى تحرير المواطن سواء بممارسة الحياة النيابية أو بتطبيق أرقى نظام قانونى عرف يومئذ وهو قانون نابليون بعد أن كان القانون مجرد تجسيد لارادة الحاكم خارج مانصت عليه أحكام الشريعة فى تنظيم الأحوال الشخصية . كذلك كانت الدولة أيام اسماعيل منحازة للتعليم العام حتى أن اسماعيل وجد فى مصر عن سلفه ١٨٥ مدرسة فأنشىء فى عهده ٤٨١٧ مدرسة خلال ١٦ سنة . وكانت الدولة منحازة للفنون الرفيعة وللآداب الرفيعة وللثقافة الرفيعة بوجه عام . ولم يكن هناك فرق بين محمد على العظيم واسماعيل العظيم الا أن محمد على كان قائد البورجوازية المصرية ولذا فقد اندفع وراء التنمية الصناعية واتجه الى انشاء امبراطورية عربية مترامية الأطراف ، اما اسماعيل فقد كان قائدا الارستقراطية المصرية فاندفع وراء التنمية الزراعية واتجه الى انشاء امبراطورية افريقية أو نيلية مترامية الأطراف .

فلما حطم التحالف الاستعمارى البريطانى — العثمانى اسماعيل فى ١٨٧٩ كما حطم محمد على من قبل فى ١٨٤٠ ، وفرض على مصر الخديو توفيق انحازت السلطة منذ الاحتلال البريطانى فى ١٨٨٢ الى كافة قيم التخلف التى حاول اسماعيل اقتلاعها وانحازت ضد كافة قيم التقدم التى حاول اسماعيل بثها ونشرها : فصفت جيش مصر الوطنى وصفت حياة مصر البرلمانية وصفت امبراطورية مصر الأفريقية وتقلصت القومية المصرية التى ازدهرت فى عصر محمد على وعصر اسماعيل وتفجرت فى الثورة العرابية عام ١٨٨٢ ، وانكمش التعليم المصرى وتقلص الاهتمام بالفنون والآداب والثقافة بوجه عام ، ولولا وجود عشر السكان من الأجانب لتقلص ايضا القانون المدنى والجنائى النابوليونى ، وثبت الاستعمار نظرية أن الشرق شرق والغرب

غرب لكى يحول دون تطلع مصر من جديد الى اسباب الحضارة العصرية .

وظل الحال على هذا المنوال حتى كانت ثورة ١٩١٩، حين تجمعت كافة تيارات التقدم المختمرة فى المجتمع المصرى لتجديد مصر بمقومات الحضارة الحديثة: الاستقلال الوطنى والديمقراطية الليبرالية وبناء مؤسسات المجتمع العصرى وقيمه، على طراز الديمقراطيات الأوربية. وقد كانت الدولة بين ثورة ١٩١٩ وثورة ١٩٥٢ منحازة فى كافة عهود الحكومات الدستورية لقيم المجتمع الجديد وفى كافة عهود الحكومات الانقلابية لقيم المجتمع التقليدى القديم. كانت الدولة فى عهود الحكومات الدستورية منحازة لمبدأ أن الامة مصدر السلطات (الحق الطبيعى) ولمبدأ فصل السلطات ولمبدأ فصل الدين عن الدولة ولمبدأ تعميم التعليم بجميع درجاته وأنواعه ولمبدأ تكافؤ الفرص على أساس الحرية والمساواة والانتحاب الطبيعى، ولمبدأ حرية العمل وحرية المرور (حرية الصناعة والتجارة) وحرية الفكر وحرية التعبير وحرية التنظيم وحرية الاجتماع وكافة الحريات العامة والخاصة وحقوق الانسان التى قننها دستور ١٩٢٣، وتعرف فى الفقه السياسى باسم أركان الديمقراطية الليبرالية ، وهو ما نعبر عنه اليوم فى لغة مخففة بعبارة « المجتمع المفتوح » أو « الانفتاح الاجتماعى والاقتصادى » أما عهد الحكومات الانقلابية فقد كانت منحازة لمبدأ ان العرش مصدر السلطات (الحق الالهى) ، أو أن مصدر السلطات هم الصفوة وأصحاب المصالح الحقيقية ، ولمبدأ ادماج السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية فى دولة شمولية فيها يذوب الأفراد والطبقات فى الحماعة (الدكتاتورية التى هى فى أرقى صورها حكم المستبد العادل وفى أحط صورها حكم القلة المالكة لوسائل الانتاج بالحديد والنار) ، ولمبدأ ادماج الدين والدولة ، ولمبدأ تحديد التعليم كما وكيفا ، ولمبدأ الانتحاب الصناعى على أساس الامتيازات الطبقية وانعدام المساواة بين المواطنين ، ولمبدأ تقييد العمل والمرور والفكر والتعبير والتنظيم والاجتماع وكافة الحريات العامة والخاصة باسم الحماية والتوجيه وتوكيد « واجبات الانسان » بدلا من توكيد « حقوق الانسان » .

ولاشك ان أزمة الديمقراطية الليبرالية فى مصر جاءت من أن بناة الاستقلال السياسى (الملاك الزراعيين) كانوا بمعزل عن بناة الاستقلال الاقتصادى (رجال الصناعة) وبهذا عجز الاستقلال السياسى عن حماية الاستقلال الاقتصادى أمام قوى الاستعمار العالمى وأدواته فى الداخل ، بما فرغ الاستقلال السياسى من كثير من مضمونه الاجتماعى . ففى بلد تدخل فى مقدراته جيش احتلال بريطانى ونحو مليون من الأجانب المستوطنين كان مبدأ حرية التجارة (دعه يعمل ، دعه يمر) عقبة فى سبيل نمو الصناعة المصرية الوليدة التى كانت بحاجة الى حماية جمركية وانتاجية لتثبت أقدامها ازاء المنافسة الأجنبية من جهة ، وازاء التطلعات العمالية من جهة أخرى ، والحماية لاتكون الا بفرض القيود . ومن هنا اقترن نمو الصناعة المصرية بنمو الدعوة للحكم المطلق فى مختلف الأزياء . وعرفت مصر بعد دكتاتورية الاقطاع دكتاتورية الرأسمالية خلال عهدى فؤاد وفاروق ، وفقد الشعب جزءا كبيرا من حرية الحركة السياسية والفكرية . ولكن أيا كانت الأزياء التى اتخذها الحكم المطلق فى مصر بين ثورة ١٩١٩ وثورة ١٩٥٢ ، فقد كانت جميعها تتسم بسمات مشتركة أهمها الانحياز الى كل مايجرد الجماهير فرادى أو جماعات من الارادة الحرة أو القدرة على التمييز فى ثقافتنا القومية أو فى تقاليدنا القومية غيبية أو وضعية ، ويقربها من مجتمع النمل والنحل ،

والانحياز الى كل ما يجرد الانسان من الاحساس بحقوق الانسان ، وأولها الحق فى التعليم وفى تقرير المصير .

وقد كانت لثورة ١٩٥٢ وهى ثورتنا الصناعية ، ايجابيات كثيرة : منها انها خلخلت العلاقات التقليدية بين طبقات المجتمع ، ومنها أنها استخدمت القهر السياسى والاجتماعى لتنمية الاقتصاد القومى ، ولاسيما الصناعة الوطنية ، بدلا من استخدامه لتنمية رأسمالية الوسطاء التى كانت ممثلة فى « الاتحاد المصرى (ا) للصناعات » ومنها قدرتها النسبية على استيعاب بعض ضمانات التحول من رأسمالية الدولة الى الاشتراكية ، وعلى استيعاب بعض مقومات الدولة العصرية .

غير أن طبيعة ثورة ١٩٥٢ ، أو خوفها من نفسها قد احبط كثيرا من غاياتها المعلنة . فهى قد ارادت تحرير الفلاح بالقضاء على الملكيات الكبيرة ولكنها حين اعلنت ان الفلاح فى قاموسها السياسى هو من يملك عشرين فدانا فأقل سلمت قيادة الريف المصرى سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا لا للفلاحين ولكن للبيروقراطية الحكومية ولطبقة (صغار كبار الملاك أو كبار صغار الملاك) وهم لا يقلون عنتا بالفلاحين وحرصا على تجريدهم من أسلحة المقاومة من الباشوات والبكوات وأقل منهم ثقافة واستقلالا وأهلية للقيادة العامة . والدليل على ذلك هو اننا لم نسمع لممثلى الفلاحين والعمال فى التنظيمات الشعبية أو النيابية صوتا جهيرا فى ضرورة تعليم ابناء الفلاحين والعمال بما جعل عشرين عاما من الثورة تنتهى بمصر تعليميا حيث انتهى العهد البائد .

أو ليس نشر التعليم ، العام منه والمتخصص ، على أوسع قاعدة ممكنة وبأرقى مستوى ممكن ، هو أول شروط التقدم الحضارى فى مصر وفى غير مصر من بلاد الله ؟ فما الذى افضى بنا بعد عشرين عاما من الثورة ان نتوقف تعليميا عند حالنا الزرية فى أواخر عهد فاروق ؟ الاجابة فى نظرى هى أن الثورة لم تمر من هنا ، وانما الذى مر من هنا هو الثورة المضادة . أردنا تعليم الشعب ثم سلمنا قيادات التعليم وخزائنه ومفاتيحه لمن يعارضون أو يكثرون من التحفظ على تعليم الشعب حجما ونوعا اتقاء للقلق الاقتصادى والقلق الاجتماعى ، وحينما لم يكن مناص من تعليم الشعب مسخوا نظام التعليم وبرامجه فحولوا التعليم الى تربية ، وبعد أن كان الناس يربون ابناءهم والدولة تعلمهم ، أصبحت الدولة تربى أبناء الناس والناس يعلمون ابناءهم . ويالها من تربية ، وياله من تعليم .

ولست أشك فى أن الدولة قد نجحت نجاحا لابأس به فى ثورتها الصناعية خلال السنوات العشرين الأخيرة بفضل عرق العامل المصرى وخبرة التكنوقراطية المصرية وتأميم وسائل الانتاج وتعاون الدول الصديقة ، ولكنها بعد أن أعلنت فى الميثاق أنها تبنى القطاع العام فى سبيل الاشتراكية وليس فى سبيل رأسمالية الدولة ، سلمت بعض أجنحة الادارة والصناعة لقيادات رأسمالية العقلية رأسمالية التكوين وربما رأسمالية الأهداف والمصالح . فمن ذا الذى يعقل ان أمة تسير الى الاشتراكية أو تقول أنها تسير اليها تستورد بالنقد الأجنبى أو تنتج السيارة الشخصية المعانة من مال الدولة قبل أن تستورد أو تنتج الأوتوبيس العام ولوريات النقل العام ، فتزحم شوارع العاصمة بمائة الف مركبة نصفها لايحتاج اليه أصحابه حاجة حقيقية ، وتخلق لنفسها مشاكل الانفاق والكبارى واختناقات المرور ؟ وقس على هذا كثيرا . لست أظن ان مشهد

البشر يساقون كالانعام فى أوتوبيسات القاهرة يقربنا كثيرا من مفهوم التقدم الحضارى بأى مقياس من المقاييس ، مهما بدا لنا أننا نوفر الراحة للطبقات الميسورة .

بل أخطر من ذلك : من ذا الذى يعقل أن أمة ترهن حاضرها ومستقبلها على الانتاج الصناعى والزراعى تبنى المجتمع الاستهلاكى بمقدار ما تبنى المجتمع الانتاجى وربما بأكثر مما تبنى المجتمع الانتاجى ، فتحبط الادخار وتراكم رأس المال وهما عماد الاستثمار الانتاجى ، ولا يزدهر فيها خارج القطاع العام الا الاستثمار التجارى والطفيلى أو استثمار الوسطاء الذين لايضيفون للثروة القومية شيئا وانما ينقلون مال الأمة من جيوب الى جيوب ، بل ومنهم من ينقل مال الأمة من جيوب مصرية الى جيوب غير مصرية بسلع الترف التى يستوردونها بالمشروع وبغير المشروع . ولست أظن انه يقربنا كثيرا من مفهوم التقدم الحضارى أن نرى قصور سادتنا ، وما أكثرها ، تزخر بكل كمالى مستورد من ثمين التحف والسجاجيد الشنوا الى عطور فرنسا وخمور انجلترا وثلاجات امريكا ، أو أن نرى مئات الالاف من بسطاء أهل المدينة رجالا ونساء يتسابقون وراء الملبس والمأكل الوارد من الخارج بالحلال أو بالحرام . لست أظن ذلك لاننا جميعا نعلم أن كل زجاجة ويسكى تشرب فى مصر تساوى عرق فلاح مصرى لمدة شهرين ، أو نفقات تعليم ابنه سنة كاملة ، واصغر زجاجة عطر مستورد تساوى قطعة غيار لتاكسى معطل أو لالة معطلة وكل علبة سجائر كنت تساوى أجر عامل فنى فى يوم كامل . وأنا لا أقصد بهذا الكلام انى عدو للمتعة أو للسعادة أو للفن أو للجمال فليشرب من يريد أن يشرب وليلبس من يريد أن يلبس وليأكل من يريد أن يأكل وليتزين من يريد أن يتزين ولكن من انتاج بلاده ، وانما اقصد أن تكون هناك أولويات ليس فقط للاستيراد والتصدير ولكن أيضا للانتاج وللاستهلاك وللتبادل التجارى أساسها أن نتحمل اليوم لنرتاح غدا ، وان يستهلك — المصريون قبل سواهم — ما انتجوا من خيرات قبل أن يستهلكه غيرهم من الامم بعد أن تستوفى مصر حاجتها من أدوات الانتاج الاجنبية والخبرة الأجنبية المتقدمة فما عرفنا للأمم الفقيرة طريقا للخروج من فقرها الا بالتقشف المؤقت وبزيادة الانتاج ولكن بشرط أن يعود على الناس فائض ما انتجوا فلا يتحولون الى ثيران السواقى الدائرة ابدا فى فراغ . وفى مجتمع نصف اقتصاده حر ونصف اقتصاده موجه لن تجدى زيادة الحواجز الجمركية أو زيادة الضرائب الا زيادة الوسطاء والمضاربين وزيادة السوق السوداء ، وانما الحل هو منع التداول جملة وفعلا — لا على الورق فقط — لكل ما يستنزف مال الامة فيما لايزيد الانتاج أو يرقيه وفيما لايزيد الخدمات العامة أو يرقيها .

والا فسوف نبلغ أواخر عهد اسماعيل حين استنفد اسماعيل قدرته على عقد قروض الدولة لشق الترع وحفر قناة السويس ومد السكك الحديدية الخ .. حتى اضطر أن يرهن أملاك الدومين للبيوت المالية الأجنبية ثم يبيع حصة مصر فى مشروع قناة السويس وهى نحو ٥٠ فى المائة ، ثم يرهن أملاك الأسرة الخديوية وقد كانت خمس المساحة المنزرعة ثم يرهن ايرادات الجمارك والسكك الحديدية ، ثم يفتح البلاد لشذاذ الافاق .

كان هذا الفخ الذى نصبته الثورة المضادة لثورة ١٩٥٢ : فاذا كانت ثورة ١٩١٩ قد جاءت لتحقق استقلال مصر السياسى فثورة ١٩٥٢ جاءت قبل كل شىء لتحقق استقلال مصر الاقتصادى بزيادة انتاجها الصناعى والزراعى ، ويجب أن تقاس انجازاتها بهذا المقياس قبل سواه بالنسبة للأمة فى مجموعها

وبالسبة للطبقات والأفراد داخل الأمة .

لاشك أن هناك وضعا اقتصاديا عاما يدعو للبحث العميق عن حلول جذرية ، فأى ارتحال فى هذا الاتجاه أو ذاك قد يجلب على مصر الكوارث . وأنا شخصيا لست حريصا حرصا خاصا على بقاء نظام الملكية العامة أو نظام الملكية الخاصة : فهذه كلها انظمة من اختراع المجتمعات عبر الأجيال لتسيير أمورها . وانما المهم هو مصر نفسها تكون أو لاتكون . المهم هم المصريون انفسهم يكونون أو لايكونون . وهذا الوضع الاقتصادى العام الذى يدعو الى التأمل العميق قد نجم عن خطأين تورطت فيهما ثورة ١٩٥٢ كلها ، ولاأقول جمال عبد الناصر وحده ، فكلنا مسئولون معه ، هذان الخطأن هما استنزاف المجتمع الاستهلاكى واستنزاف الحروب الكثيرة .

ومادمنا نبدأ صفحة جديدة فلا داعى ان ننبش فى الماضى لنتبادل الاتهامات ، وانما ينبغى أن نركز على الحاضر ، على ما نحن فيه الآن ، وقبل أن نفكر فى الاستثمارات العربية أو الاجنبية : أليس من حقنا أن نقول لاخواننا العرب : لقد كانت خسائر الوحدة مع سوريا وخسائر حرب اليمن وخسائر حرب ١٩٥٦ اخطاء مصرية أو ضرورات مصرية بحتة يجب أن تتحمل مصر وحدها أوزارها — ولكن فيم كانت حروب ١٩٤٨ و ١٩٦٧ و ١٩٧٣ ؟ ألم تكن من أجل فلسطين ومن أجل أمن المنطقة العربية ؟ ثم أليست فلسطين صليبنا الذى نحمله جميعا الى أن يقضى الله أمرا كان مفعولا ؟ فما بال مصر تحمل عبئه الاكبر فى المال والرجال ، وهى افقر عضو فى المجموعة العربية بحساب الدخل القومى للفرد الواحد ؟ أو ليس من العدل أن تشارك مصر بقية الدول العربية فى دفع فاتورة حروب فلسطين من ١٩٤٨ الى ١٩٧٣ وما بعدها اذا لم يحل السلام ، كل منها بحسب دخلها القومى بحساب الفرد الواحد ، أى بحساب أن المصرى والليبى والسعودى والكويتى والعراقى واللبنانى والجزائرى الخ .. متساوون فى حق الحياة ؟ وقبل أن نتحدث عن الاستثمارات العربية فى مصر المرهقة المستنزفة فى سبيل العرب أليس من الشرف أن نرد أولا الى مصر مانزفت من أموال وتعويضات دماء ، لعلها بحيويتها الجديدة تستطيع أن تصون حيوية العرب ؟

نفس الكلام يوجه الى أصدقائنا السوفييت : لقد غمرتمونا بالسلاح لنقاتل حروبنا الفلسطينية والاستقلالية ، ولكم الشكر الجميل . ولكن ألم يكن دفاعنا عن الأمن العربى واستبسالنا على مدى عشرين عاما حتى لاتقع مصر فريسة لحلف الأطلنطى أو أى حلف استعمارى آخر : عاملا أساسيا فى حماية الأمن السوفييتى ؟ نحن نعترف باننا لم نشتر منكم الأسلحة ببلايين الجنيهات لندافع عن أمنكم ، وانما فعلنا كل ذلك دفاعا عن أمننا ، ولكن مادام أمنكم يتوقف على أمننا فقد وجب أن تتقاسموا معنا نفقات الدفاع عن الأمن المصرى والأمن العربى مناصفة وأن تعطونا مخالصة بنصف ما علينا من كمبيالات السلاح — أو أن تشحنوا لنابقيمته المصانع والالات .

أما فاتورة أمريكا فلن نقدمها الآن لأنها فاتورة طويلة ، ولايكفى فيها رصيد القمح الأمريكى ، وأقل بند فى هذه الفاتورة هو نصف ماتكبدناه من خسائر حتى لاتقع مصر فى قبضة السوفييت . ثم تعويضاتنا لدى اسرائيل ! ، ألسنا بحاجة بعد مؤتمر جنيف الى مؤتمر من نوع آخر تحدد فيه مديونية مصر وأنواعها وتوزع فيه المسئولية عنها ؟

أن للمصريين زمامات طائلة ينبغى أن يحصلها المصريون قبل أن يرهنوا أرضهم وعملهم ومرافقهم ومكاسبهم لرأس المال الوافد من الخارج .

وفى نهاية الأمر لست أظن أن هجرة رؤوس الأموال الأجنبية لانشاء الفنادق أو أعمال السياحة أو المتاجر أو المطاعم أو الملاهى أو وسائل النقل أو التوكيلات سيؤدى الى تعمير مصر حضاريا ، فهذه كلها خدمات استهلاكية لاتزيد انتاجية البلاد فى شىء كثير ، ثم انها لن تعجز عشرات الالاف من الممولين المصريين الذين يكنزون عشرات الملايين من الجنيهات أو مثاتها فى صورة سائلة أو تحت البلاط خشية وقوعها فى يد الدولة . أما وقد انتهى عهد المصادرات والحراسات فلم يعد هناك مبرر للجزع القديم . فاذا دأبوا على الاكتناز وجب التفكير فى تغيير العملة قبل فتح البلاد لرؤوس الأموال الاجنبية .

وليس معنى هذا الاعتراض على وفود رؤوس الأموال العربية أو الاجنبية الى مصر بصفة قاطعة . فلو اننا أردنا أن نستكمل وثبتنا الانتاجية التى بدأتها ثورة ١٩٥٢ فى الصناعة والزراعة فسوف نحتاج الى استثمارات انتاج ضخمة ، أضخم من حجم مدخراتنا ، بالعملات الأجنبية نستقدم بها الالات والخبرات .

وفى تقديرى أن أنسب صورة للاستفادة من الأرصدة العربية الضخمة المعطلة عن الاستثمار هى استقدامها كقروض للدولة طويلة الأجل بسعر فائدة منخفض ولكنه مضمون بنجاح الاستثمارات نفسها ، وبهذا توجه الدولة هذه القروض الاستثمارية وفقا لخطتها فى الانتاج فنحن لانريد قدوم رأس المال الطفيلى ورأس المال الخطاف ورأس المال السريع الدورة والعائد هذا النوع من رأس المال الذى لايبنى المجتمع الانتاجى ولكن يبنى المجتمع الاستهلاكى ويدخلنا أكثر وأكثر فيما يسمى بدورة التضخم الحلزونية .

هذا مافعل أصحاب الاقتصاد التقليدى باقتصاد ثورة ١٩٥٢ ، التفوا حول الثورة حتى أقنعوها بأن مجتمع التقشف قاس على الناس ولا لزوم له وأن نمو المجتمع الاستهلاكى يحفز نمو المجتمع الانتاجى ، وهو رأى صحيح ولكن بعد أن يكدس الاستثمار العام والخاص شحما كافيا كسنام الجمل يواجه به السنين العجاف . فرفعوا شعار اننا لن نشقى لتسعد الأجيال القادمة . وهو منطق لو أخذ به أبطالنا فى سيناء لما شربوا كأس المنية راضين ليؤمنوا لبنينا حرية الوطن وشرف الاحرار . وآخرون ارهقوا الناس بالمصادرات والحراسات والاعتقالات خارج مارسم القانون حتى جعلوا الناس يقبلون على تبديد أموالهم فيما لايجدى من الكماليات ، أو يخفون كنوزهم ، أو لايستثمرونها فى شىء ثابت يمكن أن تقع عليه اليد العادية ، فلم يجدوا غير استثمار الوسطاء والمضاربين وتجار الخلسة فى سوق الاستهلاك مجالا لاموالهم ومن الناس من تيسره أموره للاشتغال بالسياسة أو بالسلطة ومنهم من اشتغل بالسياسة أو بالسلطة لييسر أموره . ولم يدرك هؤلاء السادة وأولئك أن تحويل المجتمع المصرى الى مجتمع استهلاكى أكثر مما كان فى العهد البائد ، وأن اصطياد قروش الملايين من أبناء الطبقات الجديدة الزاحفة من الريف الى المدينة ، أولا بأول فى لعب الحضارة وملذاتها قبل أن تصل الى جيوبهم يهدم أسس المجتمع الانتاجى الذى جاءت الثورة لتبنيه وبالتالى يطيح باستقلال مصر الاقتصادى .

هذا كان عمل أصحاب الاقتصاد القديم الذين تسلموا ادارة الاقتصاد الجديد . وهذا كان عمل

الطبقة المحدثة التى خلقتها الثورة عبر عشرين عاما . أكلت شحم مصر القليل أولا بأول ، فلما نفد الشحم أخذت تأكل اللحم . هذا مافعلته بالانتاج ، أما مافعلته بالميثاق والاشتراكية فانى امسك عن الكلام فيه الآن .

والآن هل هناك فارق بين هؤلاء السادة وبين اولئك الذين كلما سمعوا الثوار العقلاء يقولون : حاذروا من الانفجار السكانى ! نادوا : بل حاذروا أن تحددوا النسل لتسلموا من غضب الله ؟ النتيجة : « غدونا ٣٦ مليونا بعد أن كنا ٢٠ مليونا منذ عشرين عاما ، وعلى الحاكم أن يدبر الغذاء والكساء والمسكن والتعليم والصحة والمواصلات الخ .. لكل هذه الملايين الزائدة ، مرة أخرى شحم مصر يؤكل أولا بأول . وحين ينفد الشحم نأكل اللحم . هباء كل ماقيل من أن ثلاثة أو أربعة أطفال تحسن تغذيتهم وتربيتهم وتعليمهم الخ .. أبرك من عشرة يأكل كل من منهم خبز أخيه ويقطعون طريق الحياة من الميلاد الى الموت حفاة عراة أميين مرضى مجردين من الارادة تائهين فى بحار الخرافات . حتى ميكنة الزراعة غدت غير ممكنة ولا عملية لرخص الأيدى الأدمية المكدسة فى الريف المصرى . والمدينة تزخر بالصائعين .

لقد قصدت بكل هذا الكلام ان اعرض قضيتين على غاية مايكون من الخطورة فى تاريخ التقدم الحضارى فى تجربة مصر العزيزة : الأولى هى انه فى كل ثوراتنا المتعاقبة للتقدم الحضارى بالقيم الجديدة نجد أن القديم يقوم بحركة التفاف حول الجديد ليخنقه كما يخنق الافعوان ضحيته . وهذه المحاولة أمر مألوف فى جميع ثورات العالم وفى كل صراع بين القدماء والمحدثين . ولكن ما تنفرد به ثوراتنا عن ثورات العالم هو هذه الظاهرة الثانية ، وهو أن ثوراتنا فيما يبدو تخاف من نفسها فتسلم لأهل القديم مراكز السلطة لتستحدث بهم القيم الجديدة وبذلك تعرض نفسها للاجهاض المستمر الذى يحفظ للقديم نضارته وسيادته . أو لعل ثوراتنا ، رغم أنها صادقة فى الثورية ، ناقصة فى الوعى فهى لاتدرك أن القديم عندنا لايواجه الجديد مواجهة الرجال كما يحدث فى البلاد الأخرى ولكنه يلتف حوله فى وداعة ودهاء ، حتى يجرده من شعر شمشون ثم يبطش به بطشا ذريعا ، ويعود كل شىء سيرته الأولى وهذا هو الخطر الذى أردت أن أحذر منه .

الفصل السادس عشر

الشرق يواجه الغرب [1]

من الناحية التاريخية تتحدد المواجهة بين الشرق والغرب فى نصف الكرة الغربى بست أو سبع مراحل .

ففى الألف الثانية قبل الميلاد : ترك نشاط التجار والبحارةالفينيقيين ، كنقلة للثقافة ، أثرا عميقا فى الثقافة الأغريقية تجلى فى الملاحم الهومرية وفى الديانة الأغريقية نحو ١٠٠٠ ق . م . كما أوضح فيكتور بيرار Victor Bérard فى كتابه « الفينيقيون والأوديسا » Les Phéniciens et l'odyssée .

وينتمى لنفس الفترة أول صد عسكرى مسجل قام به المصريون لغزوات أقوام بحرية تسمى « الأكواواشى » Aqua-Washi ، وقد عينهم البحث التاريخى « بالاخائيين » Achaeans ، ثم فيما بعد « بالطرشو » Trshu فى سيناء ، وهم الأترو سكيون Etruscans .

ولكن كل خطوط التماس هذه كانت هامشية اذا هى قورنت ببؤرة الصراع الأكبر وهو هروب طروادة ذاتها ، تلك الحروب التى وصفها علماء الآثار مثل نيلسون Nielssen بأنها محاولات للتوسع الاغريقى أو الهيللادى فى أسيا الصغرى نحو ١٢٠٠ ق . م . وبحسب ما روى الاغريق فأن هذه المحاولات انتهت بخراب بيت بريام Priam فى طروادة Troy وبيت أتريوس Atreus فى أرجوس Argos

---

(١) محاضرة ألقيت بالانجليزية فى مؤتمر الجامعات الأمريكية المنعقد فى روما عام ١٩٧٥ (اوفستاف)

ومن سخرية القدر ان خطف باريس لهيلانة قد تكرر مؤخرا بعد ٣٠٠٠ سنة لا فى ارجوس فيلاوس وأجاممنون ، ولكن فى قبرص كبير الاساقفة مكاريوس ، وهى بيت افروديت القبرصية ذاتها . عسى أن تكون النتيجة مختلفة هذه المرة .

أما حضارة كنوسوس Knossos فى جزيرة كريت وحضارة ميكيناى Mycenae اللتان تحمل آثارهما الفخارية وشعائر الدفن فيهما بقايا من مصر القديمة ، فهما تنتميان الى تاريخ اقدم يمتد الى اوائل الالف الثانية ق . م . وربما الى الألف الثالثة ق . م .

(٢) وكانت المرحلة الثانية هى قيام الاسكندر الأكبر واخلافه من البطالمة والسلوقيين Seleucids بتهلين جنوب البحر الابيض المتوسط وشرقة وقد نجح هذا التلهين الى حد أن الاسكندرية جعلت أثينا زائدة عن الحاجة ثم ما لبثت ان حلت محلها كعاصمة للعالم . ولا مناص من النظر الى فتوحات الاسكندر على انها قمة ذلك الصراع التاريخى بين الاغريق والفرس للسيطرة على شرق البحر المتوسط . وقد حدد انتصار اليونان بصورة نهائية ما اذا كان شرق البحر الموسط ، الشبيه بجانوس Janus ذى الوجهين فى الاساطير اليونانية ، سوف يتطلع نحو اوروبا القريبة أو نحو آسيا الأقرب .

وقد بلغ مـ ـبـح تهلين جنوب البحر المتوسط وشرقه ان اربعة قرون من الاحتلال الرومانى للمنطقة لم تكن الا حلقة سطحية الأثر فى تاريخ المنطقة . وقد مثلت بيزنطة التوفيق التوحيدى وكانت الثورة على بيرنظة من تدمر ثم من مكة ثم من دمشق . وقد استمرت كيمياء الفعل ورد الفعل حتى سقوط العباسيين ومجيء الاسر التركية المملوكية ابتداء من ٩٠٠ ميلادية .

ولكن ذبول التأثير البيزنطى تم درجة درجة نتيجة لظهور الاسلام فى ٦٢٢ ميلادية ، وهو تاريخ يحدد بداية المرحلة الثالثة من المواجهة بين الشرق والغرب . ومع ذلك فيمكننا أن نعد الألف سنة الممتدة بين تتويج الاسكندر الاكبر فى معبد امون بسيوة عام ٣٣٣ ق . م . وسقوط مصر فى يد عمرو بن العاص فى ٦٤٠ ميلادية على انها مرحلة تاريخية مستمرة واحدة من الاندماج الثقافى الهللينى رغم ما فيه من تنويعات محلية ثانوية .

ويتجلى هذا الاختلاف فى ان ميراث اثينا انتقل الى الاسكندرية أو انطاكية ، وفى ان افلاطون قد اعيدت صياغته على يد أفلوطين ، وفى ان المسيحية حلت محل الوثنية ، ولكننا لا نزال داخل نفس الاطار الثقافى الذى مكن هيرودوت حتى منذ نحو ٤٥٠ ق . م . من أن يعلم ابناء بلاده ان البانثيون المصرى ، أى أسرة الآلهة المصرية ، مرادفة لأسرة الآلهة اليونانية . نفس الأطار الثقافى الذى مكن فيثاغورس وافلاطون رغم خلفيتهما الفكرية المصرية منذ دراستهما فى جامعة أون أن يكون لهما وجود بل وسطوة فى بلاد أرسطو .

فلنقل اذن ان مصر تهلنت بتأثير يونان متمصرة ، فبالرغم من ان ارسطو كان استاذ الاسكندر

فان اليونان لم يصدروا الى مصر الارسطاطالسية بل صدروا ابها الأفلاطونية . وبالتالى فقد كان الأمر بالنسبة لمصر أمر إعادة استيراد بضائعها التى سبق أن أرسلتها للخارج فى صورة خامات ثم استردتها فى صورة مصنعة ومصفاة ومغلفة تغليفا جيدا بفضل الحنكة اليونانية . وحتى يومنا هذا فالعالم لا يعرف موقفا ثالثا فى الدين أو الفلسفة أو السياسة ، بل وفى الاقتصاد ، غير الموقف الارسطاطاليسى والموقف الافلاطونى ، فى التحليل الأخير . العالم لا يعرف موقفا ثالثا لا يقوم إما على نشأة الفكر من المادة أو نشأة المادة من الفكر .

ولنحجم عن تسمية هذين الموقفين موقفا يونانى الجوهر وموقفا مصرى الجوهر لأن أمثال هذه المواقف انسانية وليست قومية . وكل منهما يزدهر فى أى مجتمع تحت ظروف معينة ويكون الاساس الذى تنبنى عليه دورة محددة من دورات الحضارة . وهما بمثابة قولنا واقعى أو رومانسى ، علمى أو شاعرى ، عقلى أو روحى ، الخ ...

(٣) وقد كانت مرحلة المواجهة الثالثة بين الشرق والغرب هى مرحلة « العاصفة والاندفاع » تحت لواء الإسلام ، وقد امتدت هذه المواجهة الثالثة حتى آخر الأصلاء من العباسيين العرب فى بغداد عام ٨٦١ ميلادية فى المشرق وحتى سقوط غرناطة عام ١٤٩٢ فى المغرب . وكانت جبال القوقاز فى الشمال الشرق وجبال البرانس فى الشمال الغربى والبحر المتوسط فيما بينهما هى الحواجز الجغرافية الطبيعية التى احتجزت العرب وراء المدارات الجنوبية وحالت دون تعريب أوروبا أو دخولها فى الاسلام .

وفى تلك الايام كان العرب والمسلمون بعامة يعرفون اكثر ما يعرفون فى أوروبا باسم « السراسنة » **Saracens** بالانجليزية و **Sarrazins** بالفرنسية و **Sarakenoi** باليونانية و **Sarraceni** باللاتينية . وكان هذا الاسم شائعا فى الادبيات اليونانية فى زمن باكر هو القرن الأول الميلادى ، أى خمسة قرون على الأقل قبل ظهور الإسلام .

وكان « العرب » بالذات معروفين عند اليونان باسم « العرب » وكانوا موضوع حديث مستفيض فى هيرودوت نحو ٥٠٠ ق . م . واسم «سراكينوى» ، **Sarakenoi** فى اليونانية و « سراكينى » **Sarraceni** فى اللاتينية يفسر احيانا بأنه مشتق من كلمة « الشرق » العربية اى انهم سكان المشرق ، ولكن هذا الاسم يفسر احيانا بأنه مشتق من جذر غامض هو « شاركو » **Sharko** الوارد فى الوثائق فى عهد سارجون ملك اكاد **Sargon of Akkad** ، ومعناه « سكان الصحراء » . وهذا قد يكون اكثر احتمالا ، اذا ذكرنا أن الفلاحين المصريين يستعملون عادة اصطلاح الارض « الشراقى » بمعنى الارض اليباب أو الارض العطشى الى الماء ، ويستعملون الصيغة « الحامية » ، أى المنطوقة بالحاء بدلا من الشين أو السين ، صيغة منها هى « التحاريق » بمعنى « الجفاف » عندما يبلغ النيل ادنى منسوب له ، وهى عكس « الفيضان » .

وايا كان الأمر ، فان انتصار جيوش « السراسنة » أو « السراقنة » كان كاملا فى الحزام الجنوبى من البحر المتوسط لأن بيزنطة وروما لم تعودا امبراطوريتين فى ٦٢٢ ميلادية بسبب القوط الشرقيين والقوط الغربيين الذين دمروا أوروبا منذ القرن الرابع الميلادى . ومع ذلك فقد بقيت كل من بيزنطة وروما قوتين ثقافيتين رغم أنهما تخصصتا مثل السراسنة فى الدين والثقافة الدينية .

كانت القرون الأولى للميلاد هى قرون التوحيد الثقافى العظيم الذى تجاوز فى مداه قرون التهلين فى الشرق والترويم فى الغرب . وبعد أن كان التهلين والترويم يمثل ايام قوة اليونان والرومان ايديولوجيات تغلغلت فى كل طبقات المجتمع ، ولكن مع الطغيان والانحلال الامبراطورى البيزنطى والرومانى اصبحت الثقافة البيزنطية والثقافية الرومانية ثقافات للصفوة لا تعنى شيئا كثيرا بالنسبة للجماهير . وبدا وكأن بيزنطة وروما تحاولان بعد اخفاق القومية التقليدية بين اليونان والرومان أن تجددا شبابهما بايديولوجيات جديدة عظيمة يمكن أن تستوعب روح الانسان من قمة السلم الاجتماعى حتى اسفله .

وقد وجدت بيزنطة وروما الحل فى المسيحية التى كانت فى الأصل دين العبيد المسحوقين القلقين والمتمردين داخل الامبراطوية الرومانية فى الشرق وفى الغرب على السواء ، ووجدت الحل فى الانحناء امام الجماهير ، بعد ثلاثة قرون من الاضطهاد الفظيع ، باعتناق عقيدة الجماهير وقاموس افكارها الخاصة بوصفهما عقيدة الدولة وقاموسها الفكرى الخاص . وبهذا حولت كل من بيزنطة وروما المسيحية تدريجيا الى قوة توحيدية جديدة والى اساس سياسى ، كاف اولا للدفاع عن النفس ، ثم دافع بعد ذلك للتوسع الامبراطورى فى زمن الحروب الصليبية ، وبهذا جندت العالم المسيحى ليواجه العالم الاسلامى .

ومن الصعب ان نحدد أيهما كان الفعل وايهما كان رد الفعل . فانتشار المسيحية فى أوروبا ، ولاسيما بعد تحول قسطنطين فى بيزنطة وانتصار كنيسة القديس بطرس فى روما ، وماتلا ذلك من اعتناق برابرة الشمال للمسيحية ، لا ريب أنه كان يمثل اشارات مخيفة للولايات البيزنطية والرومانية بأن جنوب أوروبا يجدد حيويته استعدادا لعصر امبراطورى جديد ، هذه المرة فى ظل ايديولوجيا أشد بأسا من القومية العلمانية الهومانية التى كانت تؤمن بها النخبة فى العصر الكلاسيكى ، اشد بأسا لأنها اكثر روحانية واوسع شيوعا بين الجماهير . وبالاضافة الى ذلك فان توحيد اوروبا كلها برباط روحى عقائدى واحد جعل الخطر المحدق بالأمصار أشد تهديدا،ولذا فقد استدعى ظهور حركة التوحيد روحا مضادة فى جنوب البحر المتوسط وشرقه لمواجهة تجدد سيطرة شمال البحر المتوسط .

كانت « الزندقة » القبطية المونوفيزية القائمة على الايمان بطبيعة المسيح الواحدة هى المعبر عن القومية المصرية واللواء المرفوع لاستقلال مصر عن بيزنطة . وهو ما يمكن أن يقال ايضا عن الشيعة السريانية وانواع المسيحية الأخرى . ولكن هذه الانقسامات كانت اشبه بالتشققات الاصلاحية داخل الحزب الواحد منها بأحزاب المعارضة المبنية على اسس مناقضة لتضمن الحركة الجدلية داخل التاريخ الانسانى .

ومن هنا فإن التحولات الى الاسلام فى الفترة الباكرة من انتشار الدين الجديد كانت تحمل فى طياتها درجة من درجات التعبئة فى حركة تحريرية سواء بالتطوع الاختيارى أو بالتجنيد الاجبارى .

والى يومنا هذا نحن لا نزال فيما يتصل بالدفاع القومى نبدى قلة الصبر مع المنشقين ومعترضى الضمير . وهذا الموقف رغم انه لا يتفق مع حرية الضمير فى الايمان الدينى وحرية العقيدة بصفة عامة ، الا أنه مرتبط ارتباطا وثيقا بالوجه السياسى من الأديان والمعتقدات .

والمأساة فى الوضع الانسانى هى ان كل جانب بما فى ذلك المعتدى يؤمن بصدق انه فى حالة دفاع شرعى عن النفس ، وان الله « معه »، وانه يحتكر العقيدة الصائبة والاتجاه الصائب والمصالح المشروعة .

والاقليات الدينية ليست عادة من معترضى الضمير بمثل ما هى طوائف من الشكاك السياسيين الذين يؤرقهم موضوع كيف يتحررون من محرريهم . ففى ظل القومية الدينية أو العقائدية بوجه عام ، أى حيثما تصبح الديانة أو الايديولوجيا هى القومية ، يستوى أن يحكم المرء من استانبول أو من دمشق أو من بغداد ، من القسطنطينية أو من روما أو من أفنيون أو من كانتربرى ، من موسكو أو من بكين أو من هانوى .

واولئك الذين يسوؤهم ان يحكموا من الخارج ، أى أولئك الذين يقدسون الوطن والشعب والتراث أكثر مما يقدسون العقيدة ، يسوؤهم ان يفقدوا هويتهم القومية وذاتيتهم واستقلالهم وان يبددوها بالحياة فى فردون من النكرات .

هؤلاء هم القوميون المحافظون الذين يرون ان الله نفسه منحاز لقوميتهم وقضاياهم : انهم اتباع آمون الذين اجهضوا عبادة أتون والوحدانية القديمة . وقد انتهى امر الأديان القومية بالعقم والذبول فى مواجهة عالمية المسيحية الكاثوليكية والاسلام السنى . هذا كان مآل الاديان القومية كالمسيحية القبطية والاسلام الشيعى وربما الكنيسة المارونية والدروز ، لأنها كانت مذاهب استبعادية طاردة تغار من المشاركة الانسانية وتحتكر القرب من الله .

فلما فقدت المسيحية والاسلام دعوتهما العالمية وتحولتا بدورهما الى قوميات تاريخية تتمرغ فى مباهج السلطان الزمنى صارتا الى عقائد قومية عقيمة استبعادية طاردة تغار من المشاركة الانسانية وتحتكر القرب من الله . وقد كانت هذه محنة اليهودية قبل المسيحية والاسلام ، أنها تحولت من رسالة عالمية ثورية إلى ديانة قومية لشعب مختار .

وبالمثل ، فعندما اكتسب الاسلام هويته العربية تحول الى أداة فى يد العرب استخدموها لحكم الشعوب الأخرى . وبهذا المعنى ساعد الاسلام العربى فى تحرير الولايات الرومية والرومانية فى نير الروم والرومان ، ولكنه فجر سلسلة من ردود الأفعال بين الهويات القومية التى حررها العرب ليحكموها ، وبذلك بذروا بذور تفككهم بالهاب القوميات « الشعوبية » . وهذا فى ظنى مصير

الشيوعية عندما تصبح « روسية » أو « صينية » ، ومصير الديمقراطية عندما تصبح « غربية » أو « امريكية » ، الخ .. وهذه مأساة أخرى من مأسى الوضع الانسانى ، أن ديالكتيك التحرير هو بداته ديالكتيك السيطرة والاستعمار ، وأن عظمة الانسان الفطرية وانحطاطه الفطرى مرتبطان معا بقانون واحد لا يرحم : إنه « الهوبريس » داخل كل بطل كما فى مأسى اليونان .

ومهما يكن من شيء ، فعندما تمت المواجهة التاريخية بين الشرق والغرب ابان القرنين السابع والثامن للميلاد ، كان واضحا من التجارب السابقة ان القوميات الاقليمية لم تكن كافية بتاتا كقوى تحريرية فى مواجهة بيزنطة وروما منذ القرن الثالث الميلادى . فالمقاومة السورية بقيادة زنوبيا (الزباء) ملكة تدمر والمقاومة المصرية بقيادة فيرمومس **Firmus** ودومتيوس دوميتانوس **Domitius Domitianus** كانا قد فشلا فشلا ذريعا . وانتهى الامر بزنوبيا انها اقتيدت فى الأصفاد فى شوارع روما فى عهد أوريليانوس **Aurelianus** ، كما انتهى الأمر بدقلديانوس انه خاض بشخصه فى بحار الدم فى الاسكندرية عام ٢٩٦ ميلادية الذى اعتبره المصريون عام الشهداء وجعلوه بداية التقويم القبطى .

كان الامر بحاجة الى شيء اكثر قوة من القومية الاقليمية لتحرير جنوب البحر المتوسط من قبضة شماله ولتجديد الحيوية فى المنطقة التى اخضعتها روما وبيزنطة .

وكانت بلاد العرب الصحراوية ، أو **Arabia Deserta** ، كما كان الرومان يسمونها ، هى اضعف حلقة فى سلسلة الممتلكات الامبراطورية البيزنطية ، وكانت تتمتع بدرجة كبيرة من الحكم الذاتى تحت ملوك ورؤساء عرب منذ عهد امرىء القيس العظيم الذى توفى عام ٣٢٠ ميلادية وكان نائب قيصر فى الجزيرة العربية أو « ملكو العرب كلهمو » ، كما يصفه شاهد قبره الموجود حتى الآن .

وكان بعد الجزيرة العربية نسبيا عن سلطان الحكومة المركزية فى بيزنطة مدعاة لأن تكون انسب مكان لحدوث هذا الاختمار الروحى الذى كان الزم ما يكون لحرب التحرير من الامبراطورية الرومانية الشرقية . وفى غرب فارس كان الساسانيون مصدر ازعاج مماثل . وقد احتاج الاختمار الى ثلاثة قرون لكى يبلغ اقصى مداه ، فلما سطع الاسلام شحب الصليب وشحبت المانوية . وتجمع المستضعفون من أبناء الامبراطورية الرومانية حول العقيدة الجديدة بمبادئها ورموزها التى واجهت التثليث بالتوحيد ، وواجهت الوهية المسيح ببشرية المسيح . كانت الدعوة دعوة مونوفيزية ، أى دعوة الطبيعة الواحدة ، سواء بالنسبة لله أو لابن الانسان . اما الاختمار اللاهوتى فكان يجرى منذ أريوس الاسكندرى فى القرن الرابع الميلادى ، وهو يمثل الانسلاخ اللاهوتى الكامل عن الأرثوذوكسية البيزنطية .

(٤) وكانت مرحلة المواجهة الرابعة بين الشرق والغرب هى مرحلة الحروب الصليبية . فانتصار السلاح « السراسينى » وتوحيد جنوب البحر المتوسط تحت سيطرة هائلة مركزها الخلافة

فى دمشق ثم الخلافة فى بغداد أشاع الذعر فى شمال البحر المتوسط .

فبعد ضياع اسبانيا ثم صقلية من العالم المسيحى كان الرد على ذلك هو بناء « الامبراطورية الرومانية المقدسة » تحت شرلمان (٧٤٢ — ٨١٤) . وكان هذا تناقضا فى المصطلح بالمقاييس المسيحية التى تفصل الدين عن الدولة . وكان فى هذا شيء من التراجع عن المسيحية ، فقد كان فيه اعتراف من اوروبا انه لكى ترد اوروبا غزو السراسنة لابد من مزج الدين بالدولة فى أوروبا على عرار ما كان قائما فى الخلافة الاسلامية ، فلا يفل الثيوقراطية الا الثيوقراطية . وكان نفس هذا المبدأ معمولا به فى بيزنطة . وحين بدأت الحروب الصليبية فى القرن العاشر بقيادة نسيفور فوكاس Neciphore Phocas ، وفى القرن الحادى عشر بقيادة البابا أوربان Urban كان معنى ذلك أن العالم المسيحى يتراجع عن مسيحيته لسبب آخر هو اختيار طريق الهجوم بدلا من طريق الدفاع .

(٥) وكانت مرحلة المواجهة الخامسة بين الشرق والغرب فى القرن السادس عشر ، حين تراجعت الثقافة المسيحية امام الثقافة الاسلامية تراجعا مبدئيا . وبالرغم من أن المبادرة فى هذه المرحلة كانت من العالم المسيحى الا أن القيم الجديدة فى أوروبا كانت من وحى الاسلام .

فالتشقق العظيم الذى قسم العالم المسيحى إلى كاثوليك وبروتستانت ، وتأسيس مارتن لوثر (١٤٨٣ — ١٥٤٦) الدعوة الانجيلية ، وقوامها العودة الى الإنجيل ورفض الخضوع للكهنوت وتأسيس سرفيتوس Servetus الدعوة الى التوحيد Unitarianism ، وقد اعدم حرقا عام ١٥٥٣ بتحريض من المصلح الدينى كالفن Calvin ، وتأسيس كالفن (١٥٠٩ — ١٥٦٤) الكنيسة المشيخية ، وكل تلك المبادىء لحركة الاصلاح الدينى فى ذلك القرن الذى تأججت فيه الثورة الثقافية فى أوروبا ، كانت تمثل مؤثرات اسلامية خامرت الدين المسيحى بطريق أو بآخر . كانت التجديدات الكبرى فى تفسير العقيدة المسيحية ابان حركة الاصلاح الدينى تدور حول ثلاث نقاط : (١) طبيعة الثالوث ومكانته ، (٢) مشكلة الجبر والاختيار ، (٣) سلطة الكهنوت وسلطة الضمير الفردى . وفى اكثر الأحوال كانت المسيحية تتخذ الموقف الاسلامى معدلا بما يتفق مع المسيحية ، بالتأكيد على « ابن الانسان » اكثر من التأكيد على « ابن الله » ، وبالتأكيد على الجبر ، وبتمجيد الضمير الفردى ومعاداة الكهنوت وفى بعض التخريجات وضعت مريم العذراء فى موضع أدنى من موضعها فى الاسلام الارثوذوكسى (أى الصحيح) . اما التفاعل فقد جرى فى جامعات الأندلس العربية ، ولا سيما بعد قيام محررى اسبانيا بطرد الاساتذة اليهود وتشتيت هؤلاء الأستاذة فى مختلف ارجاء أوربا ، ولا سيما فى سويسرا وهولندا والحدود الفرنسية الألمانية .

كذلك هناك مبدأ رابع اخذته الثقافة المسيحية من الثقافة الاسلامية متزامنا مع حركة الاصلاح الدينى ، وهذا هو نشأة الهيومانزم أو الفلسفة الانسانية ، وجوهرها هو الايمان بكرامة الانسان وبأن للانسان قيمة فى ذاته وبأن الامور الدنيوية والنشاط الدنيوى والعلوم الدنيوية لا دنس فيها ولا خطيئة ولا انصراف عن الله ، وبأن الحياة الدنيا ليست مجرد معبر الى العالم الآخر ، بل هى

هبة إلهية أو طبيعية وهبها الله لبنى آدم وهى تستحق أن يحرص عليها ويعتز بها ويثريها ويتمتع بها . ومعاداة الرهبانية من المبادىء الاساسية فى الاسلام التى أخذها العالم المسيحى فى عصر النهضة الأوربية عن طريق ايطاليا وأسبانيا ، وبالمثل التوفيق بين الحياة الزمنية والحياة الروحية وأخيرا فمن المعروف أن العالم الاسلامى اعاد تصدير التراث اليونانى القديم إلى العالم المسيحى . بإختصار : بكل هذه الدروس فى الهيومانزم وفى الاصلاح الدينى استطاعت أوروبا أن تبنى نهضتها الجديدة فى القرن السادس عشر وأن تضع أسس ما نسميه الحضارة الحديثة .

وفى ١٢٥٨ أحرق هولاكو ومغوله بغداد . وفى ١٤٠٠ حاصر تيمولنك وتتره دمشق . وفى ١٥١٧ فتح السلطان سليم واتراكه مصر . واعقب ذلك ثلاثة قرون من المحاق الكلى ، الى أن كانت يقظة العالم الاسلامى الجديد ، أو على الأصح العالم الناطق بالعربية ، نحو عام ١٨٠٠ — وكان من سخرية التاريخ أن العالم المسيحى والعالم الاسلامى تبادلا الادوار منذ عصر النهضة الاوروبية .

وبعد حقبة طويلة من المرض سددت الامبراطورية العثمانية الضربة القاضية لنظام الحكم الاسلامى وللتقاليد والاعراف وبعض وجوه الثقافة الاسلامية بتصفية الامبراطورية والغاء الخلافة عام ١٩٢٤ واقامة الدولة العلمانية بفصل الدين عن الدولة والاعتماد على عصبية الجنس بدلا من عصبية الدين . وبين قسطنطين والسلطان عبد الحميد نحو الفى عام من الثيوقراطية المسيحية والثيوقراطية الاسلامية .

وقد فقدت بيزنطة نفسها بالعقم نحو الف عام فى محاولتها انقاذ الامبراطورية الرومانية الشرقية بتجربة الدولة الثيوقراطية . وهذا على وجه التقريب ما حدث للامبراطورية الرومانية الغربية : فقد فقدت روما نفسها كذلك نحو الف عام بالعقم الثيوقراطى وهى تحاول أن تحل مدينة الله محل مدينة الانسان .

ومن يتأمل تاريخ الامبراطورية الاسلامية بدقة يجد انها لم تكن قوية حقا الا حين كانت للقومية العربية رسالة عالمية ، اى الا حين جاء الاندفاع الحيوى فى العالم الاسلامى من موقف هيومانى أراد العرب أن يشاركهم فيه غيرهم من الشعوب . وفى الواقع كان تاريخ التفكك فى الامبراطورية الاسلامية هو تاريخ ثورات الشعوب الداخلة فى الاسلام عندما استعمل العرب الاسلام ليحكموا بدلا من أن يستعمل الاسلام العرب لينتشر . وعند نهاية القرن العاشر كان هناك ثلاثة خلفاء : خليفة فى القاهرة وخليفة فى بغداد وخليفة فى غرناطة . ومن يتأمل الملاحم العربية الشعبية ، وهى ملاحم نظمت بعد أن تصدعت الامبراطورية العربية ، يجد أن الفتوحات العربية تمت باسم العروبة وليس باسم الاسلام . هكذا كان مجد الهلالية أو مجد « الهلايل » كما ينشد الشاعر فى « التغريبة » ، وليس مجد الاسلام أو نشر رسالته العالمية . وكانت عوامل الهزيمة اقوى من العرب : كان هناك الفرس والمغول والتتار والترك الذين اكتسحوا المنطقة وورثوا دولة العرب ، ولم يبق من الصرح العظيم الاقوميات متناحرة بغير رسالة عالمية .

فلما تعلمت أوروبا الدرس وأحيت فى شعوبها الروح القومية ، استخدمت القومية كسلاح ثقافى لتعطى للهيومانزم ولدعوة الاصلاح الدينى طابعا عالميا . كانت فلسفة «مدينة الانسان» ثورة على فلسفة « مدينة الله » كما نجد فى تصورات المدن الفاضلة التى كتبت ابان الرنيسانس وحين تنازل الانسان فى العالم الاسلامى خلال العصور الوسطى عن مكانه الممتاز فى الخليقة ، ملأ هذا الفراغ الانسان فى العالم المسيحى . ولم يكن فى استطاعته ان يفعل ذلك الا ببعض التراجع عن المسيحية . وتاريخ نصف الكرة الغربى منذ الكواتروتشنتو quatrocento ، أى منذ احياء الفنون والآداب الدنيوية حتى اليوم ، إن هو الا محاولة الانسان فى الغرب ان يكون سيد مصيره وان يكون سيدا على مصير الآخرين : أنها التجربة الفاوستية .

(٦) ومن هنا بدأت المرحلة السادسة فى المواجهة بين الشرق والغرب ، وهى تمثل محاولة الغرب السيطرة على الشرق مستخدما نفس الاسلحة التى أخذها الغرب جزئيا من الشرق . وفى ملاحظة ساذجة للأفغانى نجده يبدى عجبه لاستعباد الغرب للشرق ويحاول أن يفسره بقوله أنه يبدو أن العالم المسيحى قد اصبح مسلما بينما اصبح العالم الاسلامى مسيحيا . وفى الجوهر كان الأفغانى على صواب . فما أراد أن بقوله حقيقة هو أن الغرب أضحى هيومانيا بينما اضحى الشرق ثيوقراطيا . وبهذا المعنى تبادل الشرق والغرب مواقفهما التاريخية . لقد انتهى الاسلام الامبراطورى بعد العباسيين عندما فقد العالم الاسلامى ايمانه « بالانسان » . وهنا تحول العالم الاسلامى الى « قومية » بغير رسالة عالمية .

وفى زمن باكر هو القرن الثانى عشر كانت أوروبا تبحث عن احياء الفكرة القومية ولكن داخل اطار الثيوقراطية المسيحية . وفشلت التجربة بفشل الحروب الصيليبية ، لأن القومية بغير الهيومانزم لا معنى لها . وحين فشلت التجربة او لم تثمر نتائج سريعة اخذ العالم المسيحى ينسلخ تماما من الثيوقراطية ، وصنعت أوروبا لنفسها فلسفة هى الهيومانزم ، أو على الاصح اعادت اكتشاف فلسفة الهيومانزم . وهكذا حين عجز اكثر ابناء العالم المسيحى عن مواجهة الاختيار الفاوستى بين الله والانسان ، وجدوا مخرجا فى العلمانية القائمة على فصل الدين عن الدولة . وقد نجح بعضهم مع ذلك فى تصور المسيحية تصورا هيومانيا على غرار ما فعل ارازموس ، Erasmus والسيرتوماس مور Sir Thomas More . اما اولئك الذين احسوا بأن الخطر الحقيقى على مبدأ القومية كان يكمن فى المؤسسة الدينية فقد عملوا على رفض المؤسسة الدينية فى ثوراتهم الروحية المختلفة التى شكلت حركة الاصلاح الدينى ، ومنهم من رفض الدين جملة كمؤسسة .

وفى الحالين كنا بازاء ثورة ثقافية هائلة بلغت قمتها فى القرن السادس عشر وآتت ثمارها فى القرون التالية . وكان جوهر هذه الثورة الثقافية هو اعادة اكتشاف الانسان . ومنذ الرنيسانس حتى الثورة الفرنسية جمعت أوروبا بين القومية والايديولوجيا التى حاول الأوربيون بحماس تصديرها للعالم ، أو على الأقل إلى أوروبا وامريكا وكانوا احيانا يسمونها الهيومانية وأحيانا البروتستانتية واحيانا

العقلانية أو الدييزم Deism ، وأحيانا الإمبيرية Empiricism أو المنهج العلمى التجريبى ، أو روح البحث العلمى ، واحيانا الديمقراطية المؤسسة على الحرية والمساواة وحقوق الانسان ، واحيانا الرومانسية المؤسسة على الفردية والذاتية وأحيانا يسمونها المادية أو الطبيعية أو الوضعية، واحيانا الجدلية ، واحيانا الليبرالية ، بل واحيانا الاشتراكية . حتى « التقدم » وعلوم المدنية وادابها اصبحت رسالات اشتهرت فى إنجلترا باسم « عبء الرجل الابيض » White Man's Burden واشتهرت فى فرنسا باسم « رسالة التمدين » mission civilisatrice . ولكن ايا كان أو يكون الاسم فالغاية كانت دائما مجد الانسان ، وحتى حين كانت الغاية مجد الله ، انما كان مجد الله من خلال مجد الانسان .

وقد اخترت الفترة من الرنيسانس إلى الثورة الفرنسية ، أو على وجه الدقة فترة الرنيسانس وفترة الثورة الفرنسية ، لكى أوضح ماكان من احياء عظيم فى أوروبا الحديثة لتلك الحرارة الروحية التى مكنت المسيحية فى شبابها ان تخصب أوروبا بثقافة ايجابية جديدة اكثر خصوبة من ثقافتها ايام شفق الوثنية اليونانية والرومانية ووثنية برابرة الشمال ، كما مكنت الاسلام فى شبابه أن ينقذ شرق البحر المتوسط وجنوبه من عقم بيزنطة وروما الذى تعاظم بعد مجمع نيقية .

ففى فترة الرنيسانس كانت هذه الحرارة الروحية هى التى دفعت المفكر والشاعر والفنان والسياسى والمعلم والبحاثة الخ ... ان يبشر بفلسفة الهيومانزم المكتشفة حديثا ، وأن يحمل عقيدته البروتستانتية أو قيمة الدينية الجديدة الى اركان المعمورة الأربعة ، بل وان يضحى بحياته ذاتها ليدافع عن معتقداته وليذيعها بين الملأ . هذه الروح نفسها سيطرت إبان الثورة الفرنسية عندما كانت « حقوق الانسان » هى الرسالة العالمية التى اتخذت كل ابعاد وأعماق الدين الجديد . وفى كل حالة من هاتين الحالتين كانت للقومية ايديولوجيا عالمية تبررها ، وتقويها ، وتجعلها نافعة للمنتصر وللمهزوم . نعم ، لقد كانت اوروبا امبريالية ، ولكنها كانت امبريالية ذات رسالة انسانية . ومع ذلك فقد بدأت تخامرها الظلال منذ أن أصبح بونابرت نابوليون وتوج نفسه امبراطورا عام ١٨٠٤ . فقد بقيت الامبريالية أما الرسالة العالمية فقد شحبت وشحبت بإطراد .

ومنذ عصر الملكة فيكتوريا فى انجلترا وعصر نابوليون الثالث فى فرنسا كف العالم الغربى تماما عن تصدير الديمقراطية والهيومانية والثورة الثقافية للشعوب التى كان يحكمها . فعندما تتحول الثورة إلى نظام أو الى مؤسسة ، تصبح محافظة ، بل وتصبح رجعية وتبدأ فى خيانة نفسها وخيانة الآخرين ممن علقوا عليها الآمال . فبدلا من أن يشارك العالم الغربى قيمه العليا مع بقية شعوب البشرية ، نجده قد أعلن ان قيمه العليا ليست للتصدير وان لها خصوصية غربية . بل لقد ذهب الغرب الى مدى مقاومة انتشار قيمه ومؤسساته ذاتها بين الشعوب التى حكمها فى الشرق الأدنى والشرق الأوسط والشرق الأقصى . وفعل نفس الشىء فى افريقيا وفى الامريكتين . بل وفى تاريخ باكر هو القرن الثامن عشر تنكرت أوروبا لأبنائها فى الامريكتين وحاولت أن تجردهم من ميراثهم ، فاحتاج الأمر الى

حروب استقلال ليحرر الابناء انفسهم من نير الآباء . وربما كان ابراهام لينكولن آخر الامبرياليين الثوريين فى الحضارة الغربية .

ولم يكن هناك شيء جديد فى هذا التطور . فمنذ امبراطورية بنى أمية كتب الوالى على مصر إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز فى دمشق يشكو من تحول اعداد غفيرة من المصريين الى الاسلام ليتجنبوا دفع الجزية ، وهو ما أفقر الخزانة المصرية ، وطلب من الخليفة ان يصدر أمرا فحواه أن الاسلام دين عربى مقصور على العرب ، ويحظر على غير العرب من ابناء الدول المفتوحة المشاركة فى هذا الدين . غير أن ذلك الخليفة العظيم ، عمر بن العزيز ، أجاب مؤنبا الوالى وأمره بألا يمنع احدا من الدخول فى دين الاسلام ، قائلا : « ان الله أرسل محمدا هاديا لا جابيا » ومن هذا نعرف أن الامبراطورية الاسلامية كانت على الأقل حتى عمر بن العزيز قوة ثورية . فلم تكن فيها مقاييس مزدوجة للعرب ولغير العرب .

وعندما اكتشفت الحضارة الغربية فى القرن التاسع عشر أن مبادئها وقيمها ومؤسساتها وكل ما هو نتاج ثقافتها ومدنيتها ليست للتصدير الى مستعمراتها ، فقدت امبراطوريات الغرب مبرر وجودها . وبدأ أبناء الغرب يؤكدون الفوارق بين البشر بدلا من أن يؤكدوا التشابه بين البشر . وحين كتب وولتر باجوت Walter Bagehot يقول فى كتابه « الدستور الانجليزى » The English Constitution انه من الأسهل على الفرس ان يدخلوا السكك الحديدية فى فارس من أن يدخلوا الدستور البريطانى ، كان بطبيعة الحال يقرر مقولة بديهية ، ولكنه كان فى الوقت نفسه يعبر عن رفض الغربيين أن يشاركوا الدول المتخلفة فى قيمهم العليا .

وبالطبع كان أشد التعبيرات غطرسة عن هذا الموقف هو القول الشهير فى شعر كيبلنج Kipling « الشرق شرق والغرب غرب ، ولن يلتقى الاثنان حتى تلتقى الأرض والسماء عند عرش الله ، عرش الدينونة العظيم » . وهذه هى الامبراطورية بغير رسالة عالمية . انها الاضطلاع بالسلطة دون الاضطلاع بالمسئولية . وفى مصر كان كيبلنج هو اللورد كرومر . انه وضع أوروبا فى آسيا وافريقيا : قرون من السيطرة بلا مشاركة . والقليل من التقدم الذى استطاعت آسيا وافريقيا ان تحققاه فى القرنين الماضيين جاء برغم الغربيين الذين كانوا يقاومون بانتظام انتشار ثقافتهم وحضارتهم فى مستعمراتهم ، فيما خلا انتشار السلع الاستهلاكية المربحة ، وفيما خلا التدريب المحدود المحسوب لكوادر الادارة والكوادر الفنية الصغرى لتكون بمثابة همزة وصل بينهم وبين السكان الأصليين ، وفيما خلا المشروعات الصحية ومشروعات الاسكان المحدودة لوقاية « الرجل الابيض » وتدبير راحته .

وقد ربط الرجل الغربى نفسه حيثما ذهب منذ العصر الفيكتورى فى انجلترا والامبراطورية الثانية فى فرنسا ، بالعناصر المحافظة فى مستعمراته لأنهم حراس « الوضع القائم » ، واشتغل بهمة للحفاظ فيها على القيم التقليدية ، وهى ذات القيم التى جلبت التعفن الفكرى والاجتماعى أو جلبت

الخمول فى البلاد التى حكمها الغربيون . وفى أحسن الفروض كان المثقفون الغربيون الحسنو النية لا يرون فى المجتمعات المتحجرة التى حكمها الغرب إلا نماذج باقية من « الهمجى النبيل » فأحاطوها بجو من التعاطف الرومانسى واطنبوا فى وصف فضائلها الفطرية وقربها من الطبيعة .

أما أولئك الذين حاولوا أن يستوعبوا الثقافة الغربية لينقذوا بلادهم من جحيم التخلف ومن جحيم الاستعمار فى آن واحد فقد كانوا وجهودهم موضع قمع واضطهاد بالقوة الغاشمة وبقوة حراس التقاليد وعبدة السلف الذين كانوا يخدمون مخططات الامبريالية الغربية والاستعمار الغربى آنا عن وعى وآنا بغير وعى . وكان المنطق الجهنمى الذى يستخدمه الغرب دائما هو أن « ماهو دسم للبعض هو سم للغير » ، وان الثقافة الهومانية ليست ميراثا مستحقا لكل البشر بل هو الامتياز الخاص الذى ينفرد به المواطن الغربى دون سواه ، وان الديمقراطية أو الاشتراكية أو أى شكل من أشكال التنظيم السياسى والاجتماعى الراق هى نظم لا تصلح للشعوب المعتادة على الطغيان الشرقى ، كأنما الاستبداد ليس مرحلة من مراحل الوجود الاجتماعى ولكن خاصة وراثية تنتقل فى الشرق من جيل الى جيل عن طريق جينات ملازمة لتكوين الإنسان .

وفى هذا السياق نجد أن الغربيين يتناسون عمدا كم خلعوا أو اعدموا من ملوك مستبدين ، وكم دمروا من ارستقراط أو بلوتوقراط مستبدين ، وكم طاردوا من رجال الدين المستبدين ، وكم مزقوا من فلسفات استبدادية قبل أن يعيدوا اقرار الحرية والمساواة والاخاء كأسس للحياة الانسانية أو على كل حال قبل أن يحققوا درجة كافية من كرامة الانسان .

أما المنطق الجهنمى الذى استخدمه الرجعيون فى البلاد المتخلفة فهو ان احترام الانسان فيه اغتراب عن الله ، أو أن وضع الانسان ومصيره فرديا واجتماعيا قد كتبهما الله عليه بمشيئة لاتتبدل ، وان الهيومانزم الغربى هو سقوط من النعمة الالهية وهو فساد احلاق وهو الضمان المحقق للموت الروحى .

والتركيبة الرخيصة التى اهتدى اليها دعاة الثيوقراطية هى ان كل مايحتاجه الشرق من الغرب هو استيراد ما لديه من علوم وتكنولوجيا متقدمة وليس استيراد قيمه ، لأن قيم الشرق ارقى من قيم الغرب . وفى هذا تصور أن حضارة الانسان ليست كلا عضويا متكاملا فى الفكر والمادة ، وفى الشكل والمضمون ، بل شيء قابل للتجزئة نأخذ منه مانريد وننبذ مانريد . وهو بمثابة التطلع الى التصنيع دون ان نقبل نتائج التصنيع بمنافعه وامراضه ، وهو شبيه بالتطلع الى حياة المدينة مع المحافظة فى نفس الوقت على الروابط الأسرية الريفية والأبنية الأسرية الريفية . وهو مثل التطلع الى تعليم المرأة أو الى تشغيل المرأة دون تحرير المرأة . وهو مثل محاولة الطيران بالميج أو الميراج دون أن نحس بالقلق فى الزمان والمكان الذى دفع الرجل الغربى الى اختراع الطيران . انه مثل الاضطلاع بالمسئولية عن حضارة « لاشخصية » مع الاحتفاظ بالنظرة الشخصية والأدوات الشخصية والمواقف الشخصية .

وحين شارك الغرب فى مغالطة ان الثقافة والحضارة قابلة للتجزئة ، دخل فى تحالف طبيعى مع

القوى الرجعية والمحافظة فى الشرق الرافضة للغرب دون أن تكون بالضرورة معادية له . بل إن الغرب الآن متهم ، منذ العصر الفيكتورى والامبراطورية الثانية ، أى لأكثر من قرن ، بأنه الموعز بهذه المواقف المبادر الى هذه المحالفات . وهو اذ فعل ذلك انما أصبح امبراطوريات بلا عقيدة وقوميات بلا رسالة تبرر بها فتوحاتها . فهو قد فقد عالمية الهيللينية والمسيحية والاسلام خلال فتراتها الخلاقة التوسعية حين خرجت لتهلين العالم أو لتنصيره أو لنشر الاسلام فيه . وهو قد فقد الفضيلة الانسانية ، فضيلة المشاركة مع الغير . ومن هنا نشأ التساؤل : لماذا يحظى الغرب بوجود فى الشرق أو لماذا يسعى ليحظى بهذا الوجود ، ما دام يرفض ان يشرك الشرق فى ايمانه بحقوق الانسان وبكرامة الانسان ، بل ومادام يرفض ان نشاطره منافع التقدم المادية ؟ ماذا يتبقى بعد هذا غير النهب والسلب ؟

لقد كنت اتحدث بصفة أساسية عن أثر أوروبا فى الشرق . ولكن بظهور الامبراطورية الامريكية بعد الحرب العالمية الثانية ، حلت امريكا باختصار محل أوروبا : لا محل أوروبا الثورية الفتية التى نعرفها فى الرنيسانس وفى الثورة الفرنسية ، ولكن محل أوروبا المسنة المتخمة بالراحة وبالرضا عن النفس ، أوروبا انجلترا الامبراطورية وفرنسا الامبراطورية والمانيا الامبراطورية .

وامريكا الآن تكرر تجربة أوروبا فى القرن التاسع عشر . وليس غريبا أن مستر كيسنجر يحب أن يشبه نفسه بميترنيخ ، مطلق النار على كل القوى التقدمية الراديكالية فى أوروبا الثورية : مترنيخ الذى كانت اولى امجاده تسريب الامبراطورة مارى لويز الى البلاط الفرنسى ، كحصان طروادة الذى كان يأمل به إن ينفخ فى نابوليون روحا بوربونية ، وكان ثانى أمجاده تصفية نابليون نفسه واعادة البوربون الى عرش فرنسا . والغرب الآن بقيادة امريكا لا يزال يطبق مقاييسه المزدوجة فى تعامله مع الشرق لأنه لم يتعظ بدروس الحربين العالميتين : فهو يسبغ كرامة الدولة القومية على الاسرائيليين وهو يعطى للعرب مصير الهنود الحمر . وقد كانت آخر مكتشفاته انه فى امكانك أن تزاول « الاستثمار الحر » و « حرية التجارة » فى الشرق من كوريا وفييتنام الى الشرق الاوسط دون ان تمارس « حرية التفكير » و « حرية التعبير » و « حرية التنظيم الاجتماعى » وبقية الحريات وحقوق الانسان الملازمة للديمقراطية الليبرالية . انه نوع جديد من الديمقراطية : « ديمقراطية من غير ديموس » .

ولكن ربما كنت ظالما للامريكيين ، بل وللاوروبيين ايضا ، عندما أقول أنهم يستخدمون المقاييس المزدوجة فى التعامل مع شعوب الشرق . فعندما نسمع بعضهم يقول : « إن ما يصلح لجنرال موتوز يصلح لأمريكا » ، نحس بأن المقاييس المزدوجة تبدأ فى الوطن الامريكى نفسه . والأغلب أن ارامكو تستطيع ان تدعى ما تدعيه جنرال موتورز . بل ان ما بدأ منذ حين قريب من حركة قوية لتشجيع الهويات الثقافية والعنصرية فى الولايات المتحدة ، هو السم اللذيذ الذى تتناوله الأقليات المسحوقة أو المهضومة الحقوق لأنه يملؤها باعتزاز زائف بتقاليد هى نفسها قد أولتها ظهرها ،

فتجعل ابناء هذه الاقليات يفاخرون بأنهم امريكان سود أو امريكان تشيكانو أو أمريكان ارمن أو أمريكان عرب أو أمريكان يهود . وهذا لا يؤدى الا الى نتيجة واحدة ، وهى انه ليس فى أمريكا « امريكان أمريكان » الا المواطنون « الواسب » WASP ، أى « البيض » White ، « الانجلوسكسون » Anglo- Saxon ، « البروتستانت » Protestant .

ومن جهة أخرى لابد من القول بكل أمانة أن أمريكا ، بل وأوروبا ذاتها ، لم تسقطا بعد كقلاع للديمقراطية . فطالما ان هناك قضاة يحاولون فرض التكامل الثقافى بارغام التلاميذ البيض على زمالة التلاميذ السود . فى المدارس ، وطالما كان من الممكن ابعاد امثال نيكسون وما كارثى من الحياة العامة بسبب سوء سلوكهما السياسى والمدنى فلا يزال هناك امل فى أن يعيد الشعب الامريكى الى الديمقراطية قيمتها العالمية الأصيلة .

هذه اذن فى تقديرى هى أزمة العرب والشرق الحقيقية : انها خيانة النفس .

فعندما توقفت المسيحية فى القرن الرابع وتوقف الاسلام فى القرن التاسع الميلادى عن ان يكونا قوى لتحرير الجماهير . لم يبق فى رسالتهما العالمية الا الهيكل الخارجى . وقد اضطرت روما إلى استدعاء حاميتها فى لندن لتدافع عن اسوارها ضد غزوات برابرة الشمال ثم قبعت داخل الأديره . وبعد المأمون بفترة وجيزة سقطت بغداد فى ايدى الفرس والتركمان ، وكان يقابل هؤلاء فى القاهرة الطولونيون والاخشيديون فى القرنين التاسع والعاشر للميلاد . وعندما توقفت الأديان الراقية عن تحرير الحماهير فى الدنيا اكتفت بتحريرهم فى الآخرة .

هذا فى العالم الوسيط . أما فى العالم الحديث . فعندما توقف الهيومانزم بعد الثورة الفرنسية عن تحرير الانسان من اغلاله ثم من نفسه فى كل مكان من العالم اصبح الهيومانزم سلاحا تحتكره الدول المتقدمة وتحظر تصديره الى الدول المتخلفة .

وكان اعظم انتصار للاستعمار هو تعاظم السلفية الحديثة أو ما يسمى « بالأصولية » ، فى العالم المتخلف ، بما يتضمنه هذا من تنازل اختيارى عن حقوق الانسان تأسيسا على أن كل حق هو حق الله وحده .

الفصل السابع عشر

اليونسكو وتثقيف العالم

فى ١٩٨٢ عقد فى مدينة مكسيكو سيتى مؤتمر من أهم مؤتمرات اليونسكو عرف باسم « المؤتمر العالمى للسياسات الثقافية » ، وشاركت فى هذا المؤتمر الدول الأعضاء فى اليونسكو ، ومنها مصر . وقاد وفد مصر فى هذا المؤتمر المرحوم محمد عبد الحميد رضوان ، وزير الثقافة الأسبق . اما نجم المؤتمر فكان جاك لانج وزير ثقافة فرنسا السابق ، الذى بدا وكأنه قائد المثقفين فى العالم أجمع . هكذا جاءتنا الأخبار .

وقد توصل هذا المؤتمر الى جملة توصيات هامة مالبثت أن تحولت بعد سنوات الى قرارات اتخذتها الجمعية العامة للأمم المتحدة فى ٨ ديسمبر ١٩٨٦ ، وكان محور هذه القرارات اعلان مايسمى بلغة الأمم المتحدة الفظيعة « العقد العالمى للتنمية الثقافية » ، على أن يبدأ هذا العقد فى ١٩٨٨ وينتهى فى ١٩٩٧ ، والعالم على مشارف القرن الحادى والعشرين .

فاذا أردت ان تعرف معنى هذا الكلام الغريب ، أى معنى عبارة « العقد العالمى للتنمية الثقافية » ، فتذكر أن الناس قد ألفت أن تتحدث عن « الخطة الخمسية » كلما تكلمت عن « التنمية الاقتصادية » . فنحن اذن نتحدث هنا عن « الخطة العشرية العالمية للتنمية الثقافية » .

غير أن الكلام عن « الخطة » و « الخطط » ينصرف فى العادة الى برامج واجراءات مادية تنفيذية ، ولكن قرار الأمم المتحدة لايشمل برامج أو

---

(١) الأهرام ٩ / ٤ / ١٩٨٨

اجراءات محددة بالذات ، وانما ينصرف الى مبادىء عامة يمكن أن نسميها « استراتيجية » عالمية للتنمية الثقافية و « الاستراتيجية » ايضا كلمة بغيضة امتهنها السياسيون والصحفيون بسوء الاستعمال ، فلنقل بايجاز أن الأمم المتحدة قد قررت ان تخصص السنوات العشر القادمة (١٩٨٨ ـــ ١٩٩٧) للتنمية الثقافية عن طريق اليونسكو وحكومات الدول الأعضاء فيها وعن طريق الهيئات الرسمية وغير الرسمية .

وهل فى هذا جديد ؟ نعم ، فيه جديد : أولاً لأن الأمم المتحدة منذ انشائها كانت تهتم بالبرامج ذات الصفة المادية ، كالتنمية الاقتصادية والاجتماعية من خلال منظمة الأغذية والزراعة ومنظمة الصحة العالمية ، اما منظمة التربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) ، فقد كان جل اهتمامها بمشاكل التربية والتعليم ، ولم يكن لها اهتمام واضح بالثقافة إلا فيما ندر . وهذا الاتجاه الأخير للاهتمام بالثقافة اتجاه جديد .

ولكن أهم من هذا هو النظرة الجديدة فى الأمم المتحدة الى الثقافة . فقد كان مفهوم الثقافة فى الماضى هو أنها متصلة بالفنون والآداب كالتصوير والعمارة والموسيقى والأدب والفكر الفلسفى والتاريخ ، ثم امتد الى المسرح وطرق التعبير السمعية والبصرية كالسينما والاذاعة والتليفزيون .

ثم اكتشف « المؤتمر العالمى للسياسات الثقافية » فى مكسيكو سيتى عام ١٩٨٢ أن « الثقافة يمكن أن تعرف الآن بأنها مجموع السمات المركبة التى يتميز بها مجتمع من المجتمعات أو أية مجموعة اجتماعية روحيا وماديا وفكريا وعاطفيا . وهى لاتشمل الفنون والآداب وحدها ، ولكن تشمل أيضا أساليب الحياة ، وحقوق البشر الأساسية ، وموازين القيم ، والتقاليد ، والمعتقدات . ومادمنا نتحدث عن السمات أو الملامح المميزة فنحن بالضرورة نبرز أهمية « الهوية » أو « الذاتية » أو « الشخصية » كما يسميها صاحبنا جمال حمدان لأى شعب من الشعوب ولأية مجموعة بشرية .

ومن يتأمل هذا « الاكتشاف » تأملاً صادقا يجد أنه مجرد أحياء للتعريف العلمى للثقافة الذى ساد منذ مولد علم الاجتماع وعلم الانثروبولوجيا الاجتماعية : نجده تصورا أساسيا فى دراسات جهابذة العلماء مثل تيلور ومورجان ومونتاجيو سمرز وراد كليف براون وايفانز بريتشارد ومالينوفسكى وفستر مارك وعامة من تخصصوا فى دراسة أحوال الشعوب البدائية ومعتقداتها ونظمها كالهنود الحمر والشولوك والدنكا والنوير والطوارق وبعض سكان جنوب شرق أسيا ، ولم اذكر الا من كتبوا بالانجليزية وقرأت لهم .

فهناك اذن تعريفان للثقافة : التعريف « العلمى » الاجتماعى الذى نجده فى دراسات علماء الاجتماع والانثروبولوجيا الاجتماعية . وهو مجرد تعريف وصفى للثقافة لامكان فيه للأحكام أو للتقييم ، ثم هناك التعريف « الانسانى » وهو التعريف الشائع القائم على تصور الثقافة مرادفة للمعرفة الواسعة للفنون الراقية والآداب الراقية والفكر الراقى والذوق الراقى والوجدان الراقى ، وهذا التعريف ليس وصفيا

بحتا ولكنه قائم على نظرة معيارية لكل هذه الأشياء ، وهو يتضمن معنى اختيار الأفضل والتصفية من الأوشاب أو «تخليص» الإبريز كما كان الطهطاوى يقول ، أى تخليص التبر فى كل شيء من خبث الأرض وخبث الجهل وخبث السذاجة وخبث السوقية وخبث الذوق الغليظ وخبث التعصب والعاطفة العمياء وخبث السلوك الفج .. حتى الخيال فيه خبث وترهات وفيه سامى الأحلام وجميل الأطياف . وكذلك اللغة والفكاهة والحب والشهوة والطعام والشراب ، الخ ... حتى العلم والدين فيهما ماهو راق للصفوة أو للحكماء وماهو ساذج أو مدمر للجهال أو للبسطاء المتخلفين .

هذا التعريف الانسانى المعيارى للثقافة هو التعريف الشائع ، وهو فى ظنى تعريف صحيح ولكن مشكلته أنه قائم على درجة ملحوظة من الطبقية ، لأنه غالبا ما يقرن الجهل والسذاجة والفجاجة والغلظة والسوقية والتعصب الخ .. بالشعبية والجماهيرية واقتراب الانسان من حياة الفطرة قبل أن تصقله المعرفة والمدنية وتخلصه حياة الرخاء من ضرورات العوز التى تشكل الجزء الأكبر من رذائل الفقراء .

فبهذا المقياس انت مثقف اذا أنصت الى موسيقى باخ وفيفالدى وبيتهوفن وشوبان وأوبرات موزار وفيردى وانت غير مثقف اذا كانت اذنك لاتتجاوب الا مع ساذج الألحان والأغانى التى يسعد بها الدهماء . وأنت مثقف اذا احسست بجمال معمار البارثينون وسمو معمار الكرنك والكاتدرائيات أو المساجد العظام وأنت غير مثقف اذا لم يخدش بصرك معمار حضارة المساكن المعلبة سواء أكنت فى مانهاتان أم كنت فى الزمالك أو كورنيش النيل أو شارع الهرم . (ومن المتشددين فى الثقافة من يقول أنت غير مثقف اذا لم تسجد أمام معمار حسن فتحى) .

وقد تشتد الطبقية فى الثقافة الى درجة مرعبة ، فحين كانت أدرس فى جامعة كامبريدج بين ١٩٣٧ و ١٩٤٠ كان لى بعض الأصدقاء من الطلبة الأرستقراط الذين كانوا ينادون بأن كل موسيقى انشئت بعد باخ وهاندل وهايدن وموزار عفن فى عفن ، وأنه لايتذوق بيتهوفن الا المتبربرون من البورجوازيين محدثى النعمة (فما بالك بشوبان وتشايكوفسكى والسوقة العاطفيين) ؟

وهكذا دواليك فى كل الفنون وكل الآداب وكل آثار الفكر الانسانى ، بل وفى السياسة والاقتصاد وفى الخبرة بالأنبذة وبالجبن الفرنسى وبالعطور الخ ... وكان لى منهم صديق له مودة خاصة فى قلب يدعى ريتشارد مورلى من نسب نورماندى عريق يحسب أن أجداده الفرسان جاءوا الى انجلترا مع وليم الفاتح فى ١٠٦٦ . فكان يتفكه فى تعال بمنظر الانجليز وهم يصخبون فى «البارات» حول أكواب البيرة ويصف ذلك الصخب الغليظ « بالمرح الانجلوسكسونى » ، زراية منه بالبيرة وبالانجلوسكسون . وكيف لا وهو خبير بأنبذة الراين وأعراقه من سلالة الفرسان الفاتحين ؟ (بهذه المناسبة فقد شكسبير اعتباره فى بلاده أكثر من قرنين لأنه « كان يعرف لاتينية قليلة ويونانية أقل » ، وكان اللورد بيكون يكتب باللاتينية ويترجمه الى الانجليزية بن جونسون) .

هذه النظرة المتعالية الى الثقافة جاءت بنتائج عكسية للمفهوم الانسانى التقليدى للثقافة ، وهو المفهوم المعيارى الذى يمكن ، فى اطار التسليم بالتعريف الانثروبولوجى الاجتماعى ، أن يهدينا الى التمييز

بين الثقافات الراقية والثقافات المنحطة وبين الثقافات المتقدمة والثقافات المتخلفة .

فهذا التعالى الثقافى والاعتداد المطلق بثقافة الصفوة قد انتهى فى كثير من الأحيان ، بسبب اسراف السادة وكهنتهم فى احتقار الشعوب والجماهير والفقراء والبسطاء بصفة عامة ، الى الاسترابة المسرفة فى الفطرة الانسانية وقدرتها على الخلق والابداع ، والى التخوف على التراث الانسانى وكأنه كنز مرصود ، والى تحنيطه وحفظه داخل توابيت وكأنه مومياء مقدسة ، والى تعميق الهوة الى درجة اللاتفاهم بين الثقافة الرسمية والثقافة الشعبية وبين ثقافة السادة وثقافة العبيد .

وقد ظهرت آثار ذلك على صعيدين : الصعيد القومى والصعيد الطبقى .

فعلى الصعيد القومى ظهرت أولا أكذوبة « عبء الرجل الأبيض » فى العلاقة بين الدول الاستعمارية والشعوب المستعمرة ، فكان التعبير الرمزى عن ذلك هو العلاقة الغريبة بين روبنسون كروزو وخادمه الأسود فرايداى . وهى علاقة من طرف واحد نجد فيها الرجل الأبيض يعطى الفكر والخبرة والقيم للرجل الأسود دون أن يحاول أن يستلهم من الرجل الأسود شيئا ذا معنى لذاته ، ونجد فرايداى فى المقابل يتعلم الدين واللغة من الرجل الأبيض ومعها يتعلم عمل الحطاب والبناء والصياد والسماك والطاهى والنساج لكى يقوم على خدمة سيده ومنقذه من أكل لحوم البشر . هذه كانت فكرة الاستعمار الأوروبى عن علاقة الرجل الأبيض فى القرن الثامن عشر بالرجل الأسود والرجل الأصفر والرجل الأحمر ، هذا أو الابادة .

وفى القرن التاسع عشر ازداد الاستعمار عنجهية فوضع نظرية الشاعر كيلنج المشهورة القائلة بأن « الشرق شرق والغرب غرب ، ولن يلتقى الاثنان حتى تلتقى الأرض والسماء يوم الدينونة عند عرش الله العظيم » .

لماذا قيل هذا الكلام ؟
لأن الاستعمار لاحظ أن أبناء الشعوب المفتوحة يحاولون أن يتعلموا علوم الغرب وفنونه وآدابه وصناعاته وسلوكياته وأساليبه فى الزراعة والتجارة والخدمات ، ويوفدون البعثات الى أوروبا وأمريكا ليقفوا على مصادر قوة « الرجل الأبيض » ماديا ومعنويا بأمل أن تغنيهم نهضتهم عن المستعمر الذى ينهب بلادهم ويعصف بسيادتهم على أنفسهم .

وهنا أجاب الاستعمار : اياكم أن تحاولوا التشبه بنا ، فأنتم من طينة ونحن من طينة أخرى ، ومهما حاولتم فلن تصيبوا شيئا كثيرا . فالشرق شرق والغرب غرب ، والشمال شمال والجنوب جنوب ، ولن تلتقى هذه الجهات الأصلية الأربع .

أما أصحاب العنجهية العنصرية فقد دأبوا منذ فيخته وماكس مولر ورينان وماكس نورداو ونيتشه وتريتشكه وهوستون تشيمبرلين وجوبينو وغيرهم من دعاة سيادة الجنس الآرى أو الجنس النوردى على بقية الأجناس بحكم تكوينه الخلقى (الجسمانى والعقلى والنفسى) ، وأخذوا يتكلمون عن

المراتب والدرجات فى الرقى الفطرى والانحطاط الفطرى فى تصنيف البشر . أما أصحاب العنجهية الحضارية فقد اكتفوا بنسبة الرقى والانحطاط بين البشر الى أثر البيئة وأثر التراث فى حياة الأمم والشعوب ، ولكنهم بالغوا فى ذلك حتى جعلوا بين حضارات الشعوب حوائل منيعة تحول دون اجتياز الغرباء لها واستيعابهم لمقوماتها .

وفى الحالين كان دعاة العنجهية القومية ، عنصرية كانت أم حضارية ــ ثقافية ، يبنون نظريتهم على تجسيم الفوارق بين البشر بدلا من تجسيم التشابه بين البشر . وبدأوا يطلقون التعميمات المطلقة على بنى الانسان : فهذه أمة روحانية وتلك أمة مادية ، وهذا شعب محارب وذاك شعب مسالم ، وهذا شعب فنان وذاك شعب عملى ، وهذا شعب قدرى أن يستسلم للجبر وذاك شعب محب للحرية سيد على مصيره ، وهذا شعب شجاع مغامر وذاك شعب قعيد خامل ، الخ .. وجعلوا من هذه الصفات أو الفضائل والرذائل سجايا فطرية يتوارثها الانسان كما يتوارث لون عينيه وبشرته وطول أنفه . وكانت بداية الحديث دائما هى « الهوية » ، هوية أى شعب وكل شعب . وكان الشعار المرفوع دائما هو شعار « الأصالة » : الأصالة فى الأعراق أو الأصالة فى التراث .

بهذه الدعوة حاول الاستعمار أن يشيع اليأس فى نفوس أبناء الشعوب المستعمرة من أن يحاولوا اللحاق بأبناء الشعوب المتقدمة . وقد نجح الاستعمار فى ذلك فى مرحلة ما ، ولكن هذا لم يمنع العقلاء من أبناء الأمم المحكومة من أن يقودوا أممهم اشواطاً فى سبيل التحرر الوطنى والتحرر الاقتصادى والتحرر الفكرى بالثورة على « أصالتهم » المريضة التى جعلتهم فريسة للطامعين ، وباستيعاب أسباب التقدم لدى الدول الاستعمارية فى العلوم والفنون والآداب والصناعات والخدمات وفى كافة وجوه الحضارة والثقافة والتنظيم السياسى والاجتماعى الغريبة عن تراث الدول النامية التى نجحت نسبيا فى استخلاص استقلالها من الاستعمار الغربى .

ولقد كان رد الفعل عنيفا فى الدول النامية المستقلة حديثا بعد كل ماذاقته من هوان ومرارة قبل الاستقلال ، فذهبت من النقيض الى النقيض . تعلمت الدول النامية من الدول الاستعمارية الكبرياء القومى ثم تعلمت منها الغطرسة القومية ، فظهرت فيها أنواع من المباهاة بل المباهلة بالعنصرية السوداء وبالحضارة السوداء نجدها كثيرا فى كتابات ليوبولد سنجور التى يسميها NEGRITUDE وبين زنوج أمريكا شاعت مصطلحات مثل : BLACK POWER وتعبيرات مثل BLACK IS BEAUTIFUL ، وفى العالم العربى ازدهرت بعض الدعوات إلى العنجهية ، أنا على المستوى العنصرى وآناً آخر على المستوى الحضارى – الثقافى . وكثر الحديث عن الهوية القومية إلى درجة مرضية يمكن أن نغتفرها فى رجل مجهول النسب ولكننا نعجب لها اذا جاءت من رجل كريم المحتد . وافتعل تعارض ملفق عاصف بين « الأصالة » و « المعاصرة » ، كانت أولى ضحاياه نساؤنا المتخفيات فى أزياء الراهبات وشباب بيننا فى عمر الزهور يطلقون لحى الرهبان فى الصحراء .

وكان هذا معنى الثورة الثقافية التى قام بها العالم الثالث فى مؤتمر اليونسكو فى مكسيكو سيتى عام

١٩٨٢ وباركتها الأمم المتحدة عام ١٩٨٦ . فقد أسفر ذلك المؤتمر عن طائفة من القرارات كان أهمها تحقيق الغايات الأربع التالية :

١ ـــ مراعاة البعد الثقافى للتنمية .

٢ ـــ تأكيد الذاتيات (أى الهويات) الثقافية .

٣ ـــ زيادة المشاركة فى الحياة الثقافية .

٤ ـــ النهوض بالتعاون الثقافى الدولى .

هذه هى الاستراتيجية التى رسمها اليونسكو للسنوات العشر القادمة ، ونحن نستشرف القرن الحادى والعشرين .

ولن يختلف اثنان حول الغايات الأولى والثالثة والرابعة ، وأن كان ينبغى الحذر فى فهم بعض هذه الغايات المعلنة فى دبلوماسية حاذقة .

خذ مثلا الغاية الأولى وهى « مراعاة البعد الثقافى للتنمية » . اذا كان المقصود منها مجرد تحذير من أن التنمية قد تعترض طريقها بعض المعوقات الثقافية الاقليمية ، فهذا تشخيص صادق لفهم بعض مشاكل التنمية . ففى مجتمعات تقاوم دعوة تحديد النسل بوصفه تعطيلا للارادة الالهية يمكن أن نفهم تخريب برامج التنمية الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية الخ .. بسبب أمثال هذه المعتقدات أو بسبب هذا « البعد الثقافى » ، وفى مجتمعات تؤمن بأن الانسان مسير لا مخير فى كل صغيرة وكبيرة يمكن أن نفهم التسليم بالأمر الواقع فى الاقتصاد والسياسة والأوضاع الاجتماعية . أما إذا كانت « المراعاة » تعنى « القبول » وليس مجرد « الفهم » . فان هذه الدعوة تكون دعوة للتعايش مع الشر أو لليأس من الاصلاح .

وقد كنت أوثر أن اقرأ فى بيان اليونسكو عبارة « مراعاة الذاتيات الثقافية » بمعنى « احترامها » ، بدلا من عبارة « تأكيد الذاتيات الثقافية » ، لأن كلمة « تأكيد » كلمة عدوانية تتضمن معنى المباهاة والتشامخ المفتعل . والحق أن الكلمة الأجنبية الواردة فى بيان اليونسكو ، وهى Affirmation ، لاتعنى «التأكيد» على وجه الدقة ، وانما تعنى شيئا قريبا من «التثبيت» أو « الايجاب » أو « الاقرار » ، ولكن لأن الكلمة تتضمن أيضا « التأكيد » ، فقد اضاف البيان عبارة « بالاختيار الحر » ، لأن التاريخ البشرى عرف فترات من أكراه الأفراد والجماعات على قبول هوية بعينها ، دينية كانت أو سياسية أو ثقافية .

وتأكيد الهوية الثقافية فيه مشكلة كبرى وهو أنه يعمق الفوارق بين البشر ولا يعمق التشابه بينهم ، أو بلغة فريديركو مايور المدير العام لليونسكو « وهذا يعنى أنه لزام علينا أن نفعل كل مانستطيع لكى نضمن انتصار الاختلاف الخلاق على النمطية القاتلة » وهو كلام جميل ولكن باطنه سياسى موجه الى الاتحاد السوفيتى والكتلة الشرقية والدول الاشتراكية بعامة ، على طريقة « دع مائة زهرة تتفتح » كما كان يقول ماوتسى تونج .

والمشكلة الحقيقية فى هذا الكلام هى أن كل شعب يتصور أن تراثه أعظم تراث وأن هويته الثقافية والقومية هى أعظم هوية وأن دينه ولغته وعاداته وتقاليده هى أعظم دين وأعظم لغة وأعظم عادات وأعظم تقاليد . بل وفى داخل المجتمع الواحد نجد أن الريف يستنكر ثقافة الحضر والحضر يزدرى ثقافة الريف والأغنياء يتأففون من ثقافة الفقراء والفقراء يمقتون ثقافة الأغنياء . وهكذا الحال بين المتعلمين والجهال ، والناس دائما اعداء ماجهلوا .

ومن هذا المنطلق سوف تختل موازين القيم وتنعدم مقاييس الرقى والانحطاط ، والتقدم والتخلف ، وننساق باختيارنا الى الفخ الذى نصبه الاستعمار للشعوب النامية منذ كبلنج وهو أن حضارة الرجل الأبيض للرجل الأبيض ، أو كما كان الانجليز يعلموننا أيام الاحتلال : « ماهو دسم لرجل هو سم لرجل آخر ، فلا تحاولوا أن تكونوا مثلنا » .

من أجل هذا تجدنى انظر بتحفظ واضح لتوصيات اليونسكو وقرارات الأمم المتحدة التى رسمت للعالم سياسته الثقافية فى السنوات العشر الأخيرة من القرن العشرين ، وأرجو أن يتبعها مزيد من المداولات لانارة ماغمض فى هذا الموضوع المعقد ولمنع اساءة استعمال هذه القرارات .

الفصـــــــل الثامن عشر

الثقافة والتنمية

عندما تفضل محمد بن عيسى وزير الشئون الثقافية بالمملكة المغربية وأبرق لى بالدعوة للمشاركة فى ندوة « أصيلة » حول موضوع « الثقافة والتنمية » تملكنى شعور غريب لغرابة الطريقة التى طرحت بها قضية الثقافة والتنمية فقد افترض عنوان الندوة وجود تعارض أصيل بين الثقافة والتنمية ، وكأنما هما خصمان يتواجهان فى ساحة محكمة فهذا مفهوم عبارة Culture Versus Development .

ثم تلقيت « تليكس » يطرح القضية نفسها بطريقة أشد غرابة تحت عنوان : « أيه ثقافة ؟ أية تنمية ؟ وكأنما هناك بدائل عديدة من الثقافة وبدائل عديدة من التنمية يمكن أن يغنى بعضها عن بعضها الآخر بدائل لوفرتها وصدقها تجعلنا نحار أمام مشكلة الاختيار .

وبهذا نكون قد قفزنا مباشرة من الأسراف فى الاستبعاد الحضارى الى الأسراف فى الاستبعاد الثقافى ولكننا فى الحالين نجد أنفسنا بازاء تساؤلات جماعة من الباحثين عن طريق المستقبل لاممهم ولاوطانهم .

---

(١) الأهرام ٢٧/٨/١٩٨٨ .

وبشيء من التامل اهتديت الى الآتى : ان من يضع الثقافة فى مواجهة التنمية انما يطرح قضية الأصالة والمعاصرة فى ثوب جديد ويطالب باعادة فتح باب الاجتهاد فيها ، إما لأن الموضوع غدا مستهلكا ، وإما لنقص الاقتناع بنتائج الحوار فيه واللجاج حوله رغم أنه كان الشغل الشاغل لمفكرى العالم العربى منذ بداية عصر النهضة فى كل بلد عربى .

وافتراض التعارض بين الثقافة والتنمية قائم على تصور أن التنمية تعنى التطور والتغيير وربما اختلاف المسار كما أو كيفا معا ، وهو تصور صحيح .. والتطور والتغيير واختلاف المسار تتضمن معنى تهديد الهوية الأصلية وزعزعة مقومات الذاتية ومن هنا يبدأ الجزع والاحساس بأن كل تنمية تتضمن بالضرورة درجة من درجات هدم الذات وبالتالى فهى تتعارض مع الأصالة . وهذا تصور صورى أرسطاليسى لفكرة الأصالة ينقصه البعد الجدلى ، وهومؤسس على ما يسميه المناطقة القوانين الأولية للفكر ، وهى قانون الذاتية « أى ان الشىء هو هو » وقانون عدم التناقض « أى أن الشىء لايمكن ان يكون نفسه ونقيضه فى نفس الوقت » وقانون الوسط الممتنع « أى أن الشىء لايمكن ان يخلو من نفسه ومن نقيضه فى نفس الوقت » وربما أضيف الى هذه القوانين الأولية قانون رابع هو قانون السببية « أى نفس السبب نفس النتيجة » .

وهذه القوانين الأولية هى قوانين الثبات النافى لكل حركة ، قوانين الخمول النافى لكل تغيير ، وهى صحيحة فى عالم مستحيل ليس فيه الا زمان واحد ومكان واحد ، عالم خال من الصيرورة عالم خال من الفعل والانفعال ، بل عالم كل ما فيه من حدود التعريف المنطقى « أى الجوهر والجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام ثابت لا يتحول ولا يقبل النمو ولا التنمية .

هذا التصور لهوية المجتمع العربى أو المجتمعات العربية أن لها جوهرا واحدا ثابتا تناله عوامل الصيرورة بالتغيير أو التطور ، أو النمو أو التنمية ، أو الهدم أو البناء ، أو الحياة أو الموت ، أو التجدد أو الفناء ، هو وراء هذا التصور للتعارض بين الثقافة والتنمية . وهو ناشىء من الايمان بكمال الوجود الأول والحالة الأولى واشتمالها على كل ماتحتاج اليه الانسانية فى وجودها ومسعاها : أى الايمان بعصر ذهبى اجتمعت فيه كل الفضائل فى السلم والحرب ، وفى الفكر والفعل ، وفى الشعر والنثر وفى الوسائل والغايات وفى العادات والتقاليد ، الخ .. وهو نوع من عبادة السلف التى تتخذ من التراث صيحة حرب وتعد كل خروج على التراث زندقة موجبة للموت ولعل عبادة الأسلام هى أقوى عبادة بين العبادات التى عرفها تاريخ البشرية .

فطرح قضية التعارض بين الثقافة والتنمية هو فى الواقع اعادة طرح لقضية التعارض بين الأصالة والمعاصرة وهى قضية ممجوجة مستهلكة تتخذ منها الرجعية فى كل بلاد العالم سبيلا للبطش بالقيم الجديدة واقتلاع عوامل التحول فى المجتمع التقليدى ، وأسوأ مافيها هو التوفيقية والتلفيقية اليسيرة التى يلجأ اليها حواة الفكر من المحافظين المستنيرين ليمسكوا العصا من وسطها فيرضوا جميع الأطراف وهم بهذا يعطلون تطور المجتمعات والثقافات لأنهم يؤجلون طرح الأسئلة الخطيرة التى يمكن أن تشعل النار فى قمامات الماضى .

والمشكلة الحقيقية فى المنظور الأرسطاطاليسى للكون والحياة والحقيقة أنه ليس زيفا صراحا رغم أنه لاثبات بالمعنى المطلق فى الكون والحياة والحقيقة . بل أن للمنظور الأرسطاطاليسى صدقه شبه التام حيث التغيير والحركة والصيرورة لا متناهية فى الصغر Infinitesmal بحيث لايحسب لها حساب ، فان حسبنا لها حسابا أوقعتنا فى المحظور الآخر وهو تمزيق الهوية حيث الهوية متماسكة بكل معنى عملى فى حدود ادراكنا الواقعى للأشياء. المحظور الآخر هو اقحام الفوضى الهيولية على قوانين التغيير المنظم .

وانما يبدأ المنظور الأرسطاطاليسى فى التصدع حين تفعل ابعاد الزمان والمكان والحركة فعلها فى الأشياء والأحياء فيتغير المتى والأين والكم والكيف والحال والملك والفعل والانفعال والصيرورة ، حتى تتغير القاطيغوريات العشر التى قال بها أرسطو وعندئذ نحتاج الى منظور آخر لنفهم به ماطرأ أو يطرأ على الأشياء والأحياء من تغيير .. وهذا هو المنظور الجدلى الأفلاطونى أو الهيجلى ، أو الماركسى وهو منطق الحركة لا منطق الثبات ، منطق الصيرورة لا منطق الخمول ، منطق المضمون لامنطق الشكل والصورة .

هنا يبدأ التعارض بين التنمية والثقافة التقليدية أو مايسمى عادة بالتراث . هنا يبدأ التعارض بين الأصالة والمعاصرة ، بين القديم الميت أو الذى لايريد أن يموت والحديد الذى يطالب بحقه الشرعى فى الحياة . وحين يبلغ هذا التعارض نقطة اللاتفاهم تكون الثورات .

وفى طرح قضية التعارض أو التواجه بين الثقافة والتنمية اعتراف ضمنى بأن الثقافة عند بعض المثقفين العرب مرادفة للتراث وللثقافة التقليدية ولما يسمونه الأصالة ولكل ما تتكون منه الهوية أو الشخصية القومية ، كما أن فيه اعترافا بالجزع من النمو والتنمية والحركة والصيرورة بوصفها اعاصير يمكن أن تطيح بهذه الهوية القومية . وهذا نوع من اليأس لايتولد الا فى مجتمعات تحس بزلزال التغيير لأن التغيير فيها عاجز عن أن يتم بطريقة سلمية : شىء قريب من حال أوروبا فى عصر النهضة الأوروبية أو فى عصر الثورة الفرنسية وفى تقديرى أنه ليس فالا حسنا أن يطول البحث عن الذات أو عن صيغة غير ملفقة للتوفيق بين الأصالة والمعاصرة أو بين الثقافة الموروثة وثقافة العصر ، وهى شرط التنمية ولتكن لنا عظة بآلهة الاولمب قبل استيلاء زيوس على عرش السماء والأرض . لقد كانوا أحد نموذجين : إما آباء يبتلعون أبناءهم ، وإما أبناء يخصون آباءهم .

أما الطريقة الأخرى التى تطرح بها هذه القضية فى هذه الندوة وهى التساؤل الكبير : « أية ثقافة ؟ أيه تنمية ؟ » فهى اشد غرابة لأنها أشد ايهاما بوجود بدائل متعددة . هى طبعا تطرح قضية الأصالة والمعاصرة فى ثوب جديد والسؤال : « أيه ثقافة ؟ » يخرج منه « أهى ثقافة الشرق ؟ » « أهى ثقافة الغرب ؟ » « أهى الثقافة القومية ؟ » « أهى الثقافة الانسانية ؟ » « أهى ثقافة الأباء ؟ » « أهى ثقافة الأبناء ؟ » « أهى ثقافة الريف ؟ » « أهى ثقافة الحضر ؟ » ونظرا لتعدد الهويات الاثنية فى هذه الندوة ، فاعذرونى اذا أنا تساءلت : « أهى الثقافة العربية ؟ » « أهى الثقافة النيجرية » « ثقافة أفريقيا السوداء ؟ » أهى ثقافة البربر ؟ أهى ثقافة الشولوك والدنكا والنوير ؟ أهى ثقافة الاشانتى ؟ أهى

الثقافة السواحيلية ؟ بل أستأذنكم فى أن اسأل : أهى الثقافة الدينية ؟ أهى الثقافة العلمانية ؟ وبعد سطوع نجم أيات الله ، من حقنا أن نسأل : أهى الثقافة السنية ؟ أهى الثقافة الشيعية ؟

وبالمثل حين نتحدث عن التنمية تكثر البدائل أيضا ، ونحن بالفعل نتساءل أين طريق السلامة ؟ أهو فى التنمية الصناعية أم فى التنمية الزراعية ؟ أهو فى التنمية الصناعية أم فى التنمية الزراعية ؟ أهو فى التنمية الميكانيكة أم فى تنمية الصناعات اليدوية كما يوصينا بعض الخبراء الأجانب ؟ ولو استمعنا الى نفر منا لتوقفنا عن كل تنمية انتاجية وفتحنا بلادنا بازارا للسياح وعشنا على التجارة وأعمال الوساطة والفندقة وعلى الآثار والمصطافين وطلاب المتعة. والمعجبون بيننا باليابان يرون أن طريق التنمية الذى لا طريق سواه هو الدربة التكنولوجية دون أن يتأكدوا من أن معتقداتنا مشابهة لمعتقدات اليابان . وأيا كان الأمر فهناك فريق منا قد عاد يذكرنا بأن سقوطنا لم يكن الا من انحرافنا عن تراث الاسلاف أو من ابتعادنا عن الله ، وهو يرى أن التنمية الروحية وحدها هى السبيل الى انقاذنا من جحيم مأدبة الغرب ، وبالصحوة الدينية تحل كل مشاكل التنمية وقد انتهى الأمر بعد عشرات السنين من رفض نموذج الحضارة الغربية أن الفجوة بيننا وبين البلاد المتقدمة قد ازدادت جيلا بعد جيل بحيث أصبح ملؤها يمثل عبئا حقيقيا على البلاد المتخلفة والبلاد النامية .

كل هذا أت من تفتيت معنى الحضارة وتصور أن الحضارة سلة من الفاكهة عند فكهانى غشاش ننتقى منها مانريد ونترك مانريد. وفى تقديرى أن الحضارة، أية حضارة، كل لن يتحزأ فليست هناك صناعة من غير أمراض الصناعة وليس هناك تحرير للمرأة بدون السلبيات المترتبة على تحرير المرأة ، وليست هناك ديمقراطية بدون السلبيات المترتبة على الديمقراطية ، بل وفى تقديرى أن أرق نوع من الحضارة فى أى عصر من العصور يستوعب كل ماهو ايجابى فى الحضارات السابقة ، وأنه ليس هناك شيء اسمه حضارة شرقية وحضارة غربية الا بالمعنى الانثولوجى وانما هناك فقط حضارة أو حضارات راقية وحضارة أو حضارات متخلفة وحين تزول عقدنا نحو الغرب فنحس بأننا نحن واضعو أساس حضارته وأهم ايجابياتها يزول هذا الرفض المدمر الذى يجعلنا نعرف كل شيء عندنا بأنه ماليس عند الآخرين .

وحدة الحضارة الانسانية لاتتفتت وتفتيتها مظهر من مظاهر الانحطاط . وحدة الحياة لا تتفتت الى روح ومادة ، فانما هما وجهان لشيء واحد . فكما أن للأرض روحا وللبحر روحا وللصحراء روحا فكذلك للاله روح. وقد كانت هذه الازدواجية سبب التمزق فى كل المجتمعات عبر التاريخ، عندنا وعندهم على حد سواء. ونحن الآن ندخل على حضارة الصناعة بمنطق المجتمع الزراعى أو مجتمع البداوة.

وفى تقديرى أن أهم ماتتميز به الحضارة منذ عصر النهضة الأوروبية الحديثة، هو تعميق الزمان والمكان وتعميق المسافات بين البشر وبين المجتمعات وبين الطبقات وبين الأوطان. فإن كانت كلمة «تعميق» الزمان والمكان والعلاقات البشرية والجغرافية .

اقصد بتعميق الزمان والمكان أو تعميقهما ان الانسان الذى عجز عن اطالة عمره أو تخليد حياته أو تجديد شبابه على الأرض عن طريق حجر الفلاسفة كما كان يحلم علماء العصور الوسطى بحسب ماتقول

التجربة الفاوستية أطال عمره ، لا بحساب السنوات ، ولكن بحساب الاعمال أو الانجازات أو الأفعال التى يحققها خلال سنوات حياته وذلك عن طريق اختراع وسائل الانتقال والنقل السريع من الدراجة الى القطار الى الباخرة الى السيارة الى الطائرة الى مكوك الفضاء . ونحن الآن نفطر فى القاهرة ونتعدى فى باريس أو لندن وقد كان المرء من قبل يحتاج الى ستة شهور ليقطع نفس هذه المسافة أو بتعبير آخر كان خلال ستة شهور لايستطيع أن ينجز الا عملا واحدا ، أما الآن فهو يستطيع أن ينجز مئات الأعمال وأن يرى مئات المدن وأن يقرأ مئات الصفحات .

كذلك كان الناسخ القديم لايستطيع أن ينسخ الا كتابا واحدا كل ستة شهور ليقرأه قارىء واحد أما الآن ومنذ جوتنبرج فالمطبعة تستطيع أن تطبع فى ستة شهور عشرات الكتب ، كل كتاب منها من آلاف النسخ ليقرأها آلاف القراء .

كل الانسان قبل اختراع التلغراف والتليفون والصحافة والراديو والتليفزيون لا يستطيع أن يتفاهم الا مع المحيطين به ، وكان الخبر أو القرار أو الرأى يحتاج الى أيام أو أسابيع أو شهور ليصل الى دائرة واسعة ، أما اليوم فلو قتل رئيس فى أمريكا أو سقطت وزارة فى فرنسا أو نشبت حرب أو انتشر وباء فى أقصى المعمورة عرف الناس الأمر فور وقوعه ، كذلك كان الخطيب لايستطيع أن يخاطب الا المئات فى وقت واحد ، أما الآن فقد تسمع الملايين خطابه فى نفس الوقت .

كذلك قصرت المسافات بين الناس والطبقات والمجتمعات والأوطان الى حد يهدد بابتلاع الانا فى الغير ، ومع ذلك فقد كانت ايجابيات هذا الابتلاع أو الغزو تتجاوز سلبياته ، لأنها عمقت معنى المجتمع المدنى ثم معنى المجتمع الانسانى وعمقت معهما حقوق الانسان والمؤسسات الاجتماعية التى تشرك المجتمع كله فى كفالة الضمان الاجتماعى وحقوق الانسان وفى احلال الضمير الاجتماعى محل الضمير الفردى .

ومع ذلك فتعميق معنى الزمان وازالة حواجز المكان وتوطيد الروابط بين البشر هى مجرد أشكال الحضارة الانسانية الحديثة أما مضمونها فهى هذه الغايات التى تحدثنا عنها ، وأخذ الشكل لا يغنى عن أخذ المضمون .

فما جدوى أن نأخذ مثلا بوسائل الاتصال الحديثة كالمطبعة والصحافة والاذاعة والتليفزيون وكل ماهو سلكى ولاسلكى اذا كنا نستخدم المطبعة لنشر الجهل بدلا من نشر العلم ونستخدم الصحافة لنشر الأكاذيب بدلا من نشر الحقائق ونستخدم الاذاعة والتليفزيون لتثبيت القيم المتخلفة وخزعبلات الماضى فى عقول الجماهير وأذواقهم بدلا من تثقيفها بالقيم الراقية فى الآداب والفنون والعلوم الانسانية .

ولست اقصد بهذا أن ممارساتنا الثقافية كلها شر فى شر ، وانما اقصد أن من يتأملها يجد أن هامش التخلف والرجعية فيها أكبر من صلب التقدم والتنمية ويجد أننا نأخذ الشكل أو الأداة ونهمل المضمون أو الغاية التى اخترعت الأداة الحديثة لتحققه . وهذا معنى فصل التكنولوجيا عن القيم .

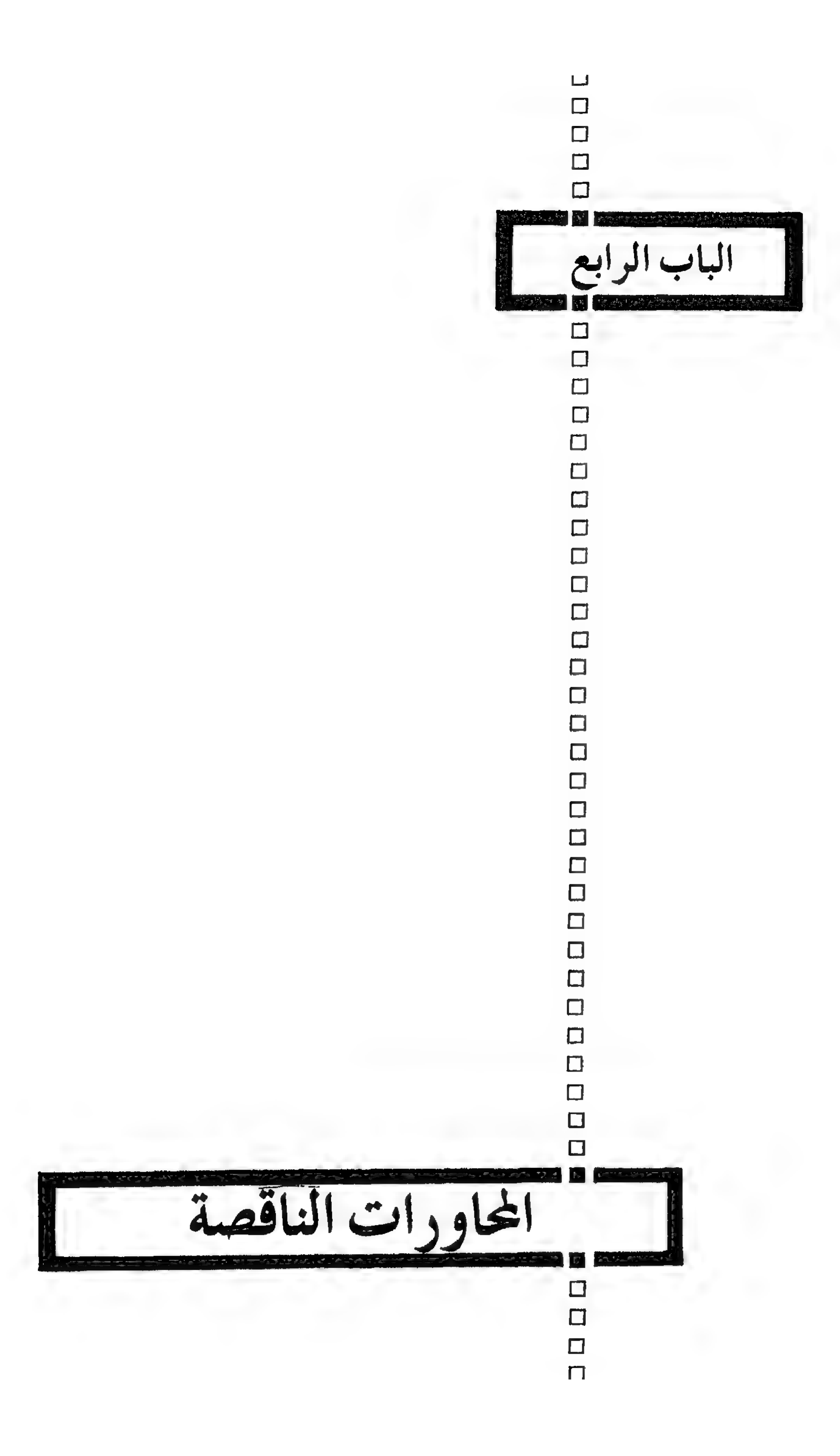
بل نحن نباهى أحيانا بهذه الازدواجية الضارة فنعلن أن موقفنا من الحضارة الحديثة هو أن نأخذ .

مافيها من تكنولوجيا وأن نهمل ، بل أن نقاوم مافيها من قيم مستوردة بوصفه غزوا ثقافيا يمكن أن يزعزع قيمنا الأصيلة . تأخذ كل مافيه راحتنا ومتعتنا المادية ونرفض كل ما يشيع فينا وفى مجتمعاتنا القلق الحضارى اللازم لتغيير المعتقدات التقليدية والأفكار البالية. نقبل السيارة والطيارة ونرفض الغاية من اختراعها. نمد يدنا للغير كل عام طلبا للمعونة ونرفض تحديد النسل بدعوى أنه مؤامرة استعمارية لابادتنا. نتحدث كثيرا عن الدساتير وحقوق الانسان ونرفض الديمقراطية المستوردة بدعوى ان الشورى فى مجتمعنا التقليدى غير ملزمة للحاكم. نؤمن بالجبر المطلق فى عالم يعتز بحرية الاختيار وهكذا دواليك .

هذا إذن جوهر مشكلة الثقافة والتنمية التى يكثر المثقفون من الحديث عنها فى الأيام الأخيرة سواء باسمها أو بأسماء مستعارة عديدة .

إن هذه الازدواجية فى النظر الى الفكر والحياة ـــ هذه الازدواجية ـــ هى التى جعلت ثقافتنا التقليدية فى كثير من الأحوال تقف حائلا بيننا وبين كل انتفاع حقيقى بالحضارة المعاصرة بل وتمثل حجر عثرة فى سبيل التنمية العلمية والتكنولوجية والمادية ذاتها . وأبسط أية على ذلك أن احساسنا بالزمن لم يتغير كثيرا عما كان عليه منذ قرون .

ليست هناك أمة يعيش نصف ابنائها القادرين نصف العام فيما يشبه الاجازة المتصلة ، ثم تأمل أن تدخل القرن الحادى والعشرين فى زمرة الانسانية المنتجة الراقية القادرة على الأخذ والعطاء .



الباب الرابع

المحاورات الناقصة

الفصل الأول

المحاورات الجديدة[1]

مرت الآن أكثر من عشر سنوات ، على ندوة المنصورة التى انعقدت فى الثالث من يونيو ١٩٦٥ لمناقشة موضوع « لقاء الثقافات » ، وعلى المؤتمر الوهمى للأدباء والفنانين الذى أسفرت عنه هذه الندوة فى ردهات فندق سميراميس ، وكان حدول أعماله يدور حول قضية تحرير المرأة ، وقد كانت يومئذ موضوع الساعة : أولا لأن المرأة نصف المجتمع الذى لايمكن حتى لاعدائه التخلص منه مهما حاولوا والا وجدوا أنفسهم يركبون مركبا خشنا،وثانيا لأن أكام السيدات كانت يومئذ موضوع اهتمام الرأى العام منذ اعلان الميثاق . وكان المعلم العاشر مقرر المؤتمر ينشر مداولاته فى حينها فى كتابه « المحاورات الجديدة ، أو دليل الرجل الذكى الى الرجعية والتقدمية وغيرهما من المذاهب الاجتماعية » .

وكنا على موعد أن نلتقى فى العام التالى فى الدورة الثانية لنناقش موضوع « نظم الحكم » ، ولكن كبار الحوادث فى وادى النيل صرفتنا عن هذا الاجتماع .

و سنة بعد سنة كانت تأتينى رسائل من أدباء مصر وفنانيها يطالبون فيها بعقد الدورة الثانية لمؤتمر ادباء مصر وفنانيها لمناقشة موضوع نظم الحكم فكنت أحيلها الى مقرر المؤتمر وهو « المعلم العاشر » ، فيحيلها « **المعلم العاشر** » بدوره الى رئيس المؤتمر ، أو على الأصح نائب رئيسه وهو « **صانع الأقنعة** » ، وفى كل مرة كان « صانع الأقنعة » يطوى هذه

---

(١) « **الأهرام** » ١٩٧٦/٥/١٢

الرسائل فى جيبه ويلوذ بالصمت العميق . حتى بعد ١٥ مايو واعلان الانفتاح ظل « **صانع الأقنعة** » يتردد ويتردد أكثر من عام حتى أحسست بالحرج من كثرة سؤال السائلين .

وأخيرا قصدت الى مكتبه فى جريدة الأهرام ، ووجدت عنده كالعادة « المعلم العاشر » و « **السندباد الجديد** » و « **الحرفوش بلا حرفشة** » ثم انضم الينا « **ذو الأقنعة السبعة** » و « الذاتى الموضوعى » ، وتداولنا طويلا فيما ينبغى عمله لاسكات الأدباء والفنانين .

قلت : يا « صانع الأقنعة » ، أنت وحدك تستطيع أن تريح أدباء مصر وفنانيها من هذا القلق الذى ينهشهم . الكل يطالب منذ ١٥ مايو بعقد الدورة الثانية لمؤتمر الأدباء والفنانين وأنت تسوف وتسوف . والكل يطالب بأن يكون جدول أعمال المؤتمر موضوع « نظام الحكم » ، فلماذا لا تدعوهم لعقد هذا المؤتمر وتدخل السكينة الى نفوسهم !

قال « صانع الأقنعة » وهو يعبث بعصاه آنا ويعوج البيريه على رأسه آنا آخر ! هل تظن حقا أن الوقت مناسب !

وفى الواقع لم يكن « صانع الأقنعة » يوجه الى بالذات هذا السؤال الموجه الى جميع الحاضرين . وارتفعت الصيحات من كل جانب : الوقت مناسب ! الوقت مناسب ! وخيل الى أنى سمعت أصداء تتجاوب لهذه العبارة من كل مكان : من نقابة الصحفيين ومن جمعية الأدباء ومن قهوة ريش ومن قهوة لاباس ومن نادى الاتيليه . حتى نادى السيارات ونادى سليمان باشا ونوادى الجزيرة والبيرة والأهلى والسهلى والزمالك والشفالك والشمس والأمس والصيد والبيض والمعادى والزبادى والثقافى والعوافى والتجديف والتصفيف ، كلها جاءت منها الأصداء بعيدة ولكنها واضحة تقول : الوقت مناسب ! الوقت المناسب ! ثم خيل الى أن الأصداء تأتى أيضا من المصانع والجوامع ومن المدارس والكنائس ومن الشوارع والمزارع ، حتى امتلأ رأسى بلغط هائج مائج ، وأمسكت برأسى حتى لاينفجر .

قلت : هل تسمع ؟ هل تسمع ؟

أجاب « صانع الاقنعة » وقد مسه بعض ما مسنى : نعم أسمع . حتى الحمير تنهق فى الطريق : الوقت مناسب ! الوقت مناسب !

قال السندباد الجديد : الان وقد مات الفوهرر فلا رقيب ، لا رقيب .

وأمن الحرفوش بلا حرفشة على كلامه **بقوله** : الان وبعد ١٥ مايو كل شىء ممكن

واردف ذو الاقنعة السبعة : نعم ، نعم ، هذه فرصة العمر . لم تعد هناك شرائط . هيا ، هيا ، فلندع الى عقد المؤتمر ليناقش نظم الحكم ، أما الذاتى الموضوعى ، وقد كان قليل الكلام ، فقد أطرق مليا ومليا .

الوحيد الذى بدت عليه الكآبة كان « المعلم العاشر » .

قال « المعلم العاشر » : مهلا أيها السادة لن يكون جدول أعمال المؤتمر هو البحث فى نظام الحكم ، وانما البحث فى نظم الحكم .

قلت : ولماذا ؟

قال : قبل البحث فى نظام الحكم يجب أولا أن نعرف شيئا عن نظم الحكم ، وبعد أن نعرف ما هى نظم الحكم يمكن بعدئذ أن تبحث فى نظام الحكم القائم عندنا : ما هو وماذا ينبغى أن يكون .

قلت : اليس هذا تفلسفا بلا داع ، أى ولا مؤاخذة ، سفسطة ؟

وتدخل الذاتى فى الموضوع قائلا : كلا . « المعلم العاشر » على حق . المنهج يقضى بأن نبدا بالعام ثم ندخل فى الخاص ، أن نبدأ بالكليات ثم ندخل فى الجزئيات . أنتم نسيتم أننا منذ عشرين سنة ، أى منذ ثورة ١٩٥٢ لم نتعلم الا نظاما واحد حتى نسينا بقية النظم ، بل حتى نسينا أن فى العالم نظما أخرى. ثم كيف نستطيع توصيف نظام الحكم وتعريفه والحكم عليه قبل أن نعرف غيره من النظم ؟ نحن نعرف أن الابيض أبيض فقط اذا عرفنا الاسود ، ولا نعرف أن الخير خير الا اذا عرفنا الشر ، ولا نعرف ان اللذة لذة الا اذا ذقنا الالم . فما بالنا والالوان كثيرة منها الابيض والاسود والاحمر والاصفر والازرق والاخضر والبنى وبقية الوان الطيف وما تركب من ألوان الطيف مثل البنبى واللبنى والاشهب والرمادى والفيروزى والزمردى والقرمزى والياقوتى والعقيقى والبنفسجى والوردى والبرتقالى والقمحى والذهبى والفضى والماسى والرصاصى الخ .

ونحن منذ ١٩٥٢ قد تعودنا أن نرى كل شيء إما ابيض وإما أسود ، ولا نرى من الاتجاهات الا اليمين واليسار ولا نرى من الحركات الا الرجعية والتقدمية .

أضاف الذاتى الموضوعى : ثم لا تنسوا أيها السادة مشكلة المصطلحات ، أى معانى الكلمات ، ففى السودان مثلا يسمون الاسود أزرق ، وحين يقولون النيل الأزرق انما يقصدون الاسود ، اى المحمل بالطمى الاسود ، وبهذا يميزونه عن النيل الابيض الخالى من الطمى . والفلاحون فى مصر عندما يقولون : نهارك أزرق ، وهى شتيمة ، انما يقصدون : نهارك أسود ! وقد سمعتهم فى السودان يقسمون الوان البشر الى « أزرق » ، وهو ما نسميه فى مصر الاسود الغطيس مثل قبائل الدنكا والشولوك والنوير فى أعالى النيل ، والى « أخضر » ، وهو ما نسميه نحن « أسمر » كلون النوبيين ، والى « أصفر » ، وهو الاسمر الفاتح أو ما نسميه نحن « قمحى » ، والى « أحمر »وهو لون الانسان الابيض كالخواجات . وهكذا نحن نسمى الاوروبى « الرجل الابيض » بينما السودانيون يسمونه « الرجل الاحمر » ، كالانجليز مثلا ، والاغلب أن الحمرة جاءت للانجليز من كثرة شرب الويسكى . وأنا مثلا عندهم أحمر رغم أنى لا أشرب الويسكى ، وهو أمر محير حقا ، ثم أنى رأيت فى أمريكا الهنود الحمر وتفرست فيهم جيدا فلم أر أحدا منهم أحمر اللون ، وكلما تفحصت وجوه الصينين واليابانيين عجبت لماذا يسميهم الخواجات « الجنس الاصفر » . كل هذا مبين فى كتابى عن « الوضعية المنطقية » .

وانعقدت حواجب الحاضرين من فرط الدهشة فقد تعودوا أن يجدوا « الذاتى الموضوعى » شحيحا فى الكلام ، وذهلوا من تدفقه وحماسه فى الشرح العلمى . وكانت خولة المايسطرية تقف بباب « صانع لاقنعة » طول الوقت وتسمع كل هذا الكلام دون أن يحس بها أحد .

وفجاة دخلت مقاطعة : وما جدوى كل هذا الكلام ؟ الذاتى الموضوعى يحسب نفسه فى محاضرة . ادخل فى الموضوع .

أجاب الذاتى الموضوعي فى حدة : بل فيه جدوى كل الجدوى . فعندنا كتاب مثل « أبو سنة دهب لولى » و « أبو الفتوح الصباح » و « المجاهد بن الشماخ » وحضرتك وغيركم وغيركم تسمون كل من ليس أبيض ، أقصد من ليس أسود ، تسمونه أحمر ، وكل من ليس يمينيا تسمونه شيوعيا ، وكل من ليس رجعيا كافرا ، وهذا ينشر البلبلة وينشر الدموية بين المصريين . نعم ، لابد من تحديد المصطلحات .

قال : « صانع الاقنعة » ، يبدو ان الامر يدعو فعلا الى عقد مؤتمر للكتاب والفنانين لمناقشة نظام الحكم ـــ أقصد نظم الحكم ـــ بعد عشر سنوات من تجنب الحوار . فليكن . وسأوزع على اعضاء المؤتمر كتابى « عودة الوعى » كورقة عمل تكون أساسا للمناقشة .

وظهر الامتعاض على وجوه وظهرت البهجة على وجوه أخرى ، وزام « المعلم العاشر » وهمهم وبرطم قائلا بصوت نصف مسموع : هذا استغلال للنفوذ . « صانع الاقنعة » يريد أن يفرض علينا كتابه بوصفه رئيسا للمؤتمر .

وسمعه « صانع الاقنعة » **فقال فى الم واضح** : أنا مستعد لان اتنحى .

فصاح الجميع بصوت واحد : لا يمكن ، لا يمكن .

قال « المعلم العاشر » : هل تسمح بعرض الامر على اعضاء مؤتمر الادباء والفنانين فى الجلسة الأولى ليتخذوا قرارهم فى جدول الاعمال ؟

اجاب « صانع الاقنعة » : بكل سرور هذه منتهى الديمقراطية . ولكن عندى سؤال . أنت وزعت أقنعة على الادباء والفنانين فى مؤتمرهم الاول ، فهل اشتكى أحد من قناعه ؟

قال المعلم العاشر : طبعا كثيرون ، لانها اقنعة بعضها شفاف وبعضها ردىء الصنع ، ولكن أنت المسئول . فقد تخليت عنا ورفضت صناعة الاقنعة للكتاب والفنانين حتى لا تغضب احدا .

قال « صانع الاقنعة » : ولمن سأوجه الدعوة ؟

قال « المعلم العاشر » : غير مجموعة الحاضرين أنت تذكر الباقين : على الزيبق الجوكى الشهير بالزنبرك والايديولوجى الفهلوى وأبو سنة دهب لولى وأبو الفتوح الصباح والمجاهد بن الشماخ وشجرة

اللولى والماركسية المسخسخة وعبد الحافظ خطة والفارس المتعالى وأبو سيفين صفيح وتاجر البهارات وبقال العروبة وبقال الاشتراكية وبقال الثقافة وابن عروس والمخلص الكفء والمخلص الراسى وكافور الحاوى وأغا كافور الحاوى والقط الأسود الأليف وكاهن أنوبيس والمملوك الشارد وجراب اليسار مسلول وافندم ؟ أفندم ؟ وجوركى المذعور وحلاق الملوك والامراء ولولو الجربان وعلى كل لون مفترى وعلى كل لون عياش وعلى كل لون غلبان وابن قرمط وسالم سليم سلامة النقشبندى وابن ماركوف والخشداش ايواظ ومعدد واياس وأغا طبوزادة وصبى النقاش وصبى الزمار وصبى القرداتى وصبى الادباتى وابن روزنبرج وأبو شوشة حمى وأبو المعالى قطز والمتكتكين الاربعة .

قال « **صانع الاقنعة** » : طبعا اذكرهم ، ولكن أين الباقون ؟

اجاب « **المعلم العاشر** » : أنت تعلم ان عشر سنوات مرت منذ تجمهرنا الاخير ليست بالشيء القليل ، وقد مرت فيها مياه كثيرة تحت كوبرى قصر النيل ، فالمعلم التاسع توفاه الله وكذلك عز الدين ايدمر المحيوى وناظر مدرسة ابن العميد وخليع القبيلة وبازرعة بن شخيوط كلهم ماتوا .

قال « **صانع الاقنعة** » دون أى أسف واضح وفى صوت روتينى : رحمهم الله . لا تنس أن تذكرنى فى الجلسة الأولى ان ادعو الحاضرين للوقوف تسع دقائق حدادا على المعلم التاسع ودقيقة واحدة على كل الباقين .

قال « **المعلم العاشر** » : ماذا تفعل بدنانير ؟ كم دقيقة نقف ؟

وبدت الحيرة على وجه « صانع الاقنعة » ولم يدر بم يجيب الا أن تمتم : كم ؟ كم ؟

قال « **المعلم العاشر** » : وجدت المخرج ! لقد كانت جنازتها مثل جنازة الفوهرر . ولا دقيقة . سنقول أن الشعب المصرى كله والامة العربية كلها وقفت عليها حدادا فلا داعى لتكرار الحداد على مؤسسة قومية .

قال « صانع الاقنعة » : هذا حل أعرج . دعنى أفكر . ولكن اين الباقون ممن كانت أصواتهم تجلجل فى المؤتمر الأول ؟

أجاب « **المعلم العاشر** » : مشتتون منذ سنوات فى أطراف الارض ، لا هم مهاجرون ولا هم مقيمون . ابن سيركوف وأبو فراس المنوفى فى باريس ، والفارس المفروس فى الهند ، وعميد الصعاليك فى أبى ظبى وبقال العروبة فى بغداد وحلاق الملوك والأمراء فى الجزائر والخشداش ايواظ فى السعودية وحامل الحقائب فى بيروت . وهكذا وهكذا . كل هؤلاء يمكن أن يشاركوا فى مداولات المؤتمر بارسال التقارير . ولكن الاخطر من كل هذا ان وباء سيناء قد قذف على مصر جعارين كثيرة من الصحراء الشرقية ، هذا غير العقارب والحيَّات . فما العمل ؟

قال « صانع الاقنعة » : نعم وكلهم يطنون كالزنابير بالكلام حول نظم الحكم . لا بأس .

ستصنع لهم أقنعة كما صنعت للاخرين من قبلهم . وجه لهم الدعوة أيضا ما دام فى مصر انفتاح ومنابر . اعطهم منبرا . ومع كل بطاقة دعوة أيها المقرر العزيز ، أرسل نسخة من لائحة الاجراءات لتذكر الادباء والفنانين بقواعدنا الذهبية فى المداولات . الابتسام ثم الابتسام ثم الابتسام . اضرب اللكمات فى ابتسام . تلقى اللكمات فى ابتسام . ممنوع الضرب تحت الحزام . ممنوع التهريج أو الهزل للهزل لان كل كلامنا سيكون جدا فى جد ، ولكن فى ابتسام . أكد لهم حكاية الابتسام هذه لان الكلام فى نظم الحكم كلام شائك ، ثم ان الصيف يدهمنا بسرعة سريعة . أما مكان الاجتماع فهو فى موقف السيارات بميدان الاوبرا حيث كان للمثقفين مجد تليد ، ولو أدى الامر أن تجلو السيارات من الموقف ـــ بدون اذن محافظة القاهرة .. ■

الفصل الثانى

الكباش والسياسة[1]

وهكذا ما مر شهر على قرار « صانع الاقنعة » بعقد المؤتمر الوهمى الثانى للأدباء والفنانين بجمهورية مصر حتى كان « المعلم العاشر » وهو مقرر المؤتمر ، قد أعد لكل شيء عدته فدعا كل اعضاء اتحاد الكتاب وكل أعضاء نقابات المهن التشكيلية والتمثيلية والتمزيكية والتحريكية الخ .. باختصار كل رعايا ربات الفنون التسع بما فيهن كليو . ربة التاريخ رغم أن التاريخ قد أصبح علما لافنا بوصفهم أعضاء اصليين ، ودعا من أراد الحضور من نقابات المحامين والمعلمين والمشرعين والاقتصاديين والروحانيين بوصفهم أعضاء مراقبين لهم حق الكلام ، لأن موضوع المؤتمر واسع وعميق ويمس كل المواطنين ، وما هذا الموضوع الا البحث فى نظم الحكم .. وكان كل ذلك بمجرد اكتشاف نظرية « المنابر » . ثم نشر مقرر المؤتمر اعلانا على خمسة أعمدة بجميع اللغات الحية والمنقرضة فى كافة صحف العالم الحديث والوسيط والقديم ، بحجم اعلانات الرئيس كيم ايل سونج ، يناشد كل عارف بنظم الحكم أو ذى رأى فيها أن يتحف المؤتمر بآرائه . وهكذا بلغ عدد المدعوين آلافا مؤلفة . ومع ذلك لم يحضر فى كل مرة الا المئات .

وقبل نهاية الشهر كان مقرر المؤتمر قد أقنع محافظة القاهرة وبلديتها وادارة المرور بها ان تجلى كل السيارات الواقفة فى موقف سيارات الاوبرا ، فمن جلا بالحسنى جلا ، ومن لم يحل بالحسنى أجلى بالوينشات ، وتبرع

---

(١) « الأهرام » ١٩٧٦/٥/١٩

« المقاولون العرب » بتسوير موقع الاوبرا القديم بألواح خشبية جسيمة بارتفاع عشرة أمتار ، وباقامة المنصات وتثبيت المقاعد وتركيب الميكرفونات وكافة أجهزة الاستماع والتسجيل ، الخ .. واستردوا قيمة التبرع من ملصقات أفلام « السيقان العارية » و « غابة من السيقان » و « ثمن الخطيئة » و « من أجل حفنة من النساء » و « هذا أريده وهذا أحبه » و « مراهقة من الارياف » و « نساء تحت الطبع » و « احترسى من الرجال يا ماما » و « الو .. الو .. أنا القطة » و « ليتنى ما عرفت الحب » و « عرام المراهقات » و « العاشقات » .

وكانت هناك مشكلتان :

فقد اعترض بعض الادباء على وجود الرقاصين والنقاشين والالاتية والمشخصاتية من حيث المبدأ فى مؤتمر دائر حول نظم الحكم قائلين أن عباس الاول طرد رفاعة الطهنطاوى وأغلق الوقائع المصرية عندما اكتشف ان قراءها من طبقة موسى أفندى الالاتى . ولكن « صانع الاقنعة » أحمد الفتنة بأن أصر على أن نظم الحكم هى التى تقرر نسبة اهتمام المجتمع والدولة برقص البجع وبرقص الشمعدان ، وتقرر أيضا كم كليتمنسترا وفيدرا وليدى ماكبث يخطرن على المسرح مقابل كم شفيقة القبطية وزوبة الكلوباتية وسنية جنح ، وبذلك حسم هذا الموضوع الملتهب ، حسمه فقط من حيث الشكل .

كذلك طالب بعض الادباء والفنانين بأن يكون تمثيل العمال والفلاحين فى المؤتمر بنسبة ٥٠ ٪ وفقا للمعمول به منذ اعلان الميثاق ، وطعنوا بعدم دستورية أية توصية يتخذها المؤتمر اذا لم يتوفر النصاب من اللبد والعمم والطواق واللاسات [الغريب ان احدا لم يذكر شيئا عن العفاريت وعن المناديل بقوية وعن الملايات اللف] . وتكونت جبهة من ابن عروس وتاجر الفولكلور وقبانى الفولكلور وسريح الفولكلور وذهبوا الى « صانع الاقنعة » مطالبين بحضور متقال أحمد متقال والحاجة حضرة وغيرهما فى المؤتمر ، فسألهم « صانع الاقنعة » سؤالا بسيطا اختلفوا فى الاجابة عليه وهو :

هل تسمون فولكلورا **ياخوخ خانونا الحبايب واحنا لم خنا** » و « **تحت الشجر يا وهيبة** » و « **الطشت قال لى** » و « **السح الدح أمبو** » ؟ وهنا نشبت معركة الفولكلور ، **فقال** « **صانع الاقنعة** » : **عندما تتفقون على شيء أنا تحت أمركم ادعوا من تشاءون ، وبهذا حل المشكلة** .

عير هدا لم تحدث مشاكل الا أنه نظرا لكثرة الحاضرين اتفقوا على الا يشترك فى المداولات الا ١٢ ممثلا عن ١٢ إتجاها ، مع حق الكلام الموجز لكل الحاضرين ومع حق الاستعانة بالخبراء الاجانب والمصريين الموتى منهم والاحياء . ووزع « المعلم العاشر » على الحاضرين كراسة « عودة الوعى » والاوراق والاقلام ونسخا من لائحة اجراءات المؤتمر .

قال « صانع الاقنعة » : هل تقبلون « عودة الوعى » كورقة العمل الاساسية فى المؤتمر ؟

قال « المعلم العاشر » :

ـــ سيدى الرئيس بكل احترام ، لو أننا ابتدأنا مداولاتنا بمناقشة « عودة الوعى » لوضعنا العربة أمام الحصان ، لان كراسة سيدى الرئيس قد بت سلفا فى نظم الحكم وفى نظام الحكم ، وهذا ما جئنا لنناقشه بعد جمع المعلومات الكافية عنه . أنا أقترح أن تكون مناقشة « عودة الوعى » فى الجلسة الختامية بعد تقصى كل الحقائق . هل نطرح الامر للتصويت ؟

وخشى « صانع الاقنعة » أن يرفض كتابه بالثلث ، وهو نوع من الحرص ، فقال : اذن سحبت كتابى مؤقتا . تفضل واقرأ جدول الاعمال .

وقال « المعلم العاشر » : نظم الحكم الرئيسية معروفة من عصر اليونان وهى حكم الملكية والطغيان والارستقراطية والاوليجارخية والديمقراطية والثيوقراطية والبلوتوقراطية والاشتراكية والشيوعية والفوضوية . والقضية المطروحة أمامكم هى بأيها نبدأ ؟ فهناك مشكلة : **ايهما أسبق تاريخيا الملكية التى كان اليونان يسمونها « المونارخية » أم الطغيانية التى كان اليونان يسمونها « التيرانية » ؟**

مجاهد بن الشماخ : ما هذا الكلام الفارغ ؟ رجعنا لكلام الخواجات ؟ هذه دسيسة من صبى المبشرين . نبدأ بالاسماء المستوردة وننتهى بالافكار المستوردة . ولماذا هذه المونارخية والاليجارخية والملوخية ؟ ثم لماذا هذه السقراطية والابوقراطية والبيروقراطية ؟ لماذا لا نقول مثلا « الدين دولة » بدلا من أن نقول « الثيوقراطية » ؟

ثم لماذا اليونان أصلا ؟

بقال العروبة : لماذا لا نبدأ بالعرب وننتهى بالعرب ؟

كاهن انوبيس : ولماذا العرب ؟ لماذا لا نبدأ بالتحامسة والرعامسة وننتهى حيث انتهوا ؟

المعلم العاشر : المشكلة هى ..

مجاهد بن الشماح : المشكلة فى يافوخك وحدك . ليست هناك مشكلة .

صانع الاقنعة : هذب الفاظك يامجاهد يا شماخ ، دعه يطرح القضية .

المعلم العاشر : المشكلة هى أن كل نظم الحكم كانت فعلا معروفة قبل اليونان وغالبا كانت لها أسماء ، فحيث هناك مدلول فى الاغلب ان لهذا المدلول اسماء

الذاتى الموضوعى : هذا غير صحيح فنحن فى الفلسفة نعرف أن هناك مدلولات بغير أسماء واسماء بغير مدلولات والاكثر شيوعا من كل هذا وجود أسماء على مدلولات غير مدلولاتها .

المعلم العاشر : أنا مع مجاهد بن الشماخ وبقال العروبة وكاهن انوبيس فى أن اليونان ليسوا البداية ولا النهاية فى نظم الحكم وأن العرب والفراعنة والاشوريين والبابليين والفينيقيين لغاية السومريين الخ ..

كانت عندهم نظم حكم بغير شك ، بل وعرفوا نظما متعددة من الحكم ، ولكن المشكلة أن اسماءها غير معروفة لدينا ، أو على الاقل غير معروفة بوضوح .

المجاهد بن الشماخ : كيف تقول غير معروفة بوضوح يا مخمور . ألم تقرأ أو حتى تسمع أن حزب الله هزم الاحزاب وحده ؟ معنى هذا ان مكة والجزيرة العربية فى القرن الاول الهجرى كانت بها عدة أحزاب ، فالاحزاب جمع ، والحزب مفرد .

المعلم العاشر : طبعا قرأت هذا ، واعرف ان احد هذه الاحزاب كان يسمى « اشراف مكة » وهو يدل على أن مكة كان بها حزب ارستقراطى حاكم وأن نظام الحكم فيها كان نظاما ارستقراطيا . ولكن ـــ كما تقول ـــ كلمة « أحزاب » فى صيغة الجمع ، فماذا كانت اسماء بقية الاحزاب ؟ طبعا نحن نعرف أيضا أن اليهود قاتلوا النبى ، فلنقل ايضا انه كان هناك حزب آخر غير اشراف مكة هو « حزب اليهود » بنظامهم اليهودى ، وهكذا ، أما غير ذلك فالمؤرخون الاسلاميون لم يهتموا الا بحصر أسماء القبائل والعشائر التى قاتلت المسلمين الاوائل وحاولت اجهاض الدعوة الاسلامية فهل هذه القبائل هى « الاحزاب » ؟ ربما بمعنى أنها كونت « ربطيات » ضد المسلمين . ولكنى شخصيا كنت أتمنى أن يخصص المؤرخون وقتا أطول لاستقصاء نظم الحكم التى كانت تمارسها هذه الأحزاب والقبائل ووجدت فى الاسلام ما يشكل خطرا عليها فهاجت عليه عند ظهوره . نفس الامر بالنسبة لمصر القديمة .

صانع الاقنعة : أقترح تأجيل هذا البحث الى أن يأتى حينه ، وسوف يأتى فعلا . أقترح أن نبدأ باليونان كما بدأ « المعلم العاشر » ، لسبب بسيط ، هو وضوح النظم والمذاهب السياسية والاجتماعية عند اليونان نظريا وعمليا . هل توافقون ؟ تكلموا برفع الايدى وليس بالهيصة ، لنكون جديرين باليونان .

موافقون [بالأيدى] ..

صانع الأقنعة : كذلك أدعو مجاهدا بن الشماخ وأبا الفتوح الصباح ، ومن رأى أن يعاونهما ، الى وضع تقرير لنا عن نظم الحكم عند العرب قبل الاسلام وبعده . موافقون ؟

موافقون [بالأيدى]

صانع الأقنعة : استمر يا حضرة المقرر .

المعلم العاشر : **قلت ان المشكلة تبدأ حين نفكر : هل نبدأ بنظام الحكم الملكى أو بنظام حكم الطغاة ، أيهما أسبق ؟**

أبو الفتوح الصباح : **الملوك والطغاة شىء واحد** : « ان الملوك اذا دخلوا قرية ... »

المعلم العاشر : هذا صحيح ، ولهذا ألغينا الملكية فى مصر ، ولهذا قامت الجمهوريات فى العالم . ولكن لنصل الى هذا الحكم النهائى ، فنحن بحاجة لتوثيقه بالبحث التاريخى . فى تجربة اليونان بدأ الحكم

بالملوك ، ثم جاء بعدهم الارستقراط ثم الطغاة ، أما الديمقراطية فشيء متأخر نسبيا . هل نبدأ بالملكية ؟

الايديولوجي الفهلوى : أنا معترض على هذا النهج من أساسه هناك مرحلة هامة تجاهلها « المعلم العاشر » ، هى مرحلة ماقبل التاريخ ، كان فيها نظام هام من نظم الحكم لابد من مناقشته .

صانع الأقنعة : وكيف عرفت هذا فالتاريخ يبدأ بعصر التدوين أى باختراع الكتابة ونقشها على مواد غير قابلة للتلف . وعصر ما قبل التاريخ لم تبق منه كتابة . فكيف عرفت بوجود هذا النظام ؟ .

الايديولوجي الفهلوى : وهل هذا بحاجة الى معرفة ؟ انه النظام الذى تقوم عليه طبيعة الأشياء . وهو مع أنه أقدم نظام سياسى واجتماعى واقرب النظم الى الفطرة لا يزال يطل برأسه من عصر لعصر رغم تقدم المدنيات . ولأن ابن خلدون ومونتسكيو ودوركهايم وبرودون وسبنسر وجوستاف لوبون لم يعنوا بأن يجدوا له اسما فاسمحوا لى أن أسميه مؤقتا « نظام الحكم الكبشى » .

وهنا ارتفعت من المؤتمرين غاغة عظمى حتى أوشك « صانع الأقنعة » أن يفقد السيطرة على النظام فى الجلسة وتعالت أصوات استنكار تقول : **ماهذا ؟ ماهذا ؟**

وسخسخت «الماركسية المسخسخة» كأن شيئا دغدغها،وهللت النساء الأديبات والفنانات بوجه عام ، لان حديث الكباش ذكرهن بحديث التيوس وما كان للتيوس من مقام خاص فى اليونان القديمة ، كما ان للنعاج مقاما خاصا فى مصر الحديثة ، وانفرجت اسارير « كاهن انوبيس » لان هذا ذكره بطريق الكباش وبما قرأه فى الدكتور أحمد بدوى عن مآثر الاله الكبش خنوم رب الغنم على خصوبة الذكور والاناث .

وسأل « صانع الاقنعة » :

ـــ ماذا تقصد بالضبط ؟

الايديولوجي الفهلوى : اذا قاطعنى أحد .

صانع الاقنعة : لن يقاطعك أحد . تفضل .

الايديولوجي الفهلوى : اقصد ببساطة ان أى نظام حكم معناه وجود حاكم ومحكومين أو قائد ومقودين . وفى مجتمع الغنم نجد أن قائد القطيع دائما كبش مهول مرهوب ذو قرنين مهولين مرهوبين .

هذا الكبش لا أظن ان مجتمع الخراف والنعاج انتخبه أو استفتى عليه ، وان كان جهلنا بلغة الغنم يجعل من المستحيل القطع بشيء ، فكما أن للطير لغة فلا بد أن للغنم لغة وللحمير لغة وللكلاب لغة الخ .. وهذا يعقد الأمور . ومع ذلك فالارجح أن تصدى افخم الكباش واقواها لقيادة قطيعه تم بعملية السيطرة البسيطة وليس عن طريق التفاهم ودلك بسبب تميز هذا الكبش الرئيس بصفات جسمانية وقدرات اقتحامية وذكورية وفحولية خاصة لا نراها نحن ولكن مجتمع الخراف يحس بها ويتعرف عليها

بالسليقة ، وربما تتجلى هذه الصفات القيادية درجة درجة عن طريق اختبارات قوة مع الكباش الاخرى يتربع بعدها الكبش القائد على رأس القطيع .

وكون القطيع يتبع قائده دون مناقشة أو تردد يدل ضمنا على ما يتمتع به الكبش القائد من ثقة رعيته المطلقة فى قيادته ولو قادهم للغرق فى النهر كما فعل كبش بنورج فى كتاب رابليه . كل هذا يحدث فى الطبيعة دون أى المام بعلم السياسة أو بالنظم والمذاهب فالكباش لم تقرأ كتاب « الأمير » لماكيا فيللى . وما دام الكبش الزعيم لم يصل الى الصدارة بعملية الانتخاب أو التفويض المألوفة فى قولنا ان الامة مصدر السلطات والشعب مصدر التفويض الخ .. فمعنى هذا ان الكبش القائد يمارس زعامته بالحق الالهى وليس بالحق الطبيعى ، أو لعله مثل القائد بولنجبروك فى مواجهة ريتشارد الثانى ظل الله على الارض عند شكسبير ليس فى وجهه ضياء الملك ولكن يده على مقبض سيفه تعطيه الحق فى خلع الملك والاستيلاء على عرش انجلترا . ونظير هذا عندنا هو حكاية سيف المعز وذهبه الشهيرة فى تاريخنا .

وفى رأى البعض ان هذا هو جوهر نظرية الحق الطبيعى ، ولكنى اجده امرا محيرا لان الرياسة بقوة القرن أو بقوة السيف ـــ لا بوراثة ظل الله على الارض ـــ اشبه شيء بالحق الطبيعى الممنوح من الالهة .

ارجوكم ان تهتموا بحكاية الكباش هذه لانها جوهر الفكر السياسى والاجتماعى عبر القرون ، ولا يمكن تجنبها لانها تتكرر فى عصور مختلفة كلما ظهر الاسكندر دو القرنين أو يوليوس قيصر أو هولاكو أو جنكيزخان أو نابليون أو هتلر . نفس الظاهرة نجدها عند الملكة فى مجتمع النحل وعند النملة الكبرى فى مجتمع النمل .

وانا شخصيا معتاد دائما كلما التقيت برئيس فى مصلحة أو مؤسسة أو لجنة أن أتوهمه كبشا واتفحص جبينه جيدا لارى ان كانت عليه بقعتان متخلفتان عن قرنين انقرضا لكى اكتشف لماذا وصل ـــ هذا القائد ـــ الى مركزه القيادى وفى احيان قليلة جدا يخيل الى انى ارى البقعتين ، ولكن المحزن والمفرح معا فى مصر ان اكثر القياديين فيها ليسوا كباشا وليست فيهم اية صفات كبشية ، وبالتالى يتعذر على الناس تفسير وصولهم الى المراكز القيادية . ولهذا نجدهم بمجرد طردهم من مراكزهم أو احالتهم الى المعاش ينساهم الناس ولا يبقى منهم حتى أثر بعد عين . ثم أن ..

ورأى « صانع الاقنعة »اكثر من فى القاعة يتثاءب ومنهم من غلبه النعاس فتدخل مقاطعا :

صانع الاقنعة : الايديولوجى الفهلوى اطال وأمل . أنا طبعا أرى بعض الوجه فيما تقول يا ايديولوجى يا فهلوى واستطيع ان اربطه بكلام افلاطون وارسطو فى حكم الصفوة ، ولكن هل نحن بحاجة حقا الى الاستشهاد بمملكة الحيوان ونحن نناقش المجتمعات البشرية ؟ أرى أن الكل مجهد فأستاذنك وأستأذنكم فى رفع الجلسة ، فالى الاجتماع القادم ، وأرجو أن تساعدوا «المعلم العاشر» بعدم الاستطراد حتى ننجز شيئا من جدول الاعمال . وجدول الاعمال سيكون عن المونارخية والارستقراطية والتيرانية أى عن الملكية وحكم النبلاء وحكم الطغاة أما النظام الكبشى فمؤجل مؤقتا .

وأنت يا معلم يا عاشر ، مادمت ستتكلم عن نظم الحكم عند اليونان فلا داعى للاعتماد على الذاكرة . يمكنك أن تصطحب معك أى خبير يقبله المؤتمر ليدلى أمامه بعلمه : بيورى أو مرمسون أو روستو فتسيف .

مجاهد بن الشماخ : أو أى عفريت أزرق من أولئك الخواجات الملاعين .

صانع الاقنعة : رفعت الجلسة .

الفصل الثالث

التاج والصولجان[1]

عندما افتتحت الجلسة الثالثة من الدورة الثانية للمؤتمر الوهمى للادباء والفنانين سمع الحاضرون لغطا عاليا بالمدخل انتهى الى شحان صاخب بين عشرة من علماء اليونانيات من مختلف الجنسيات والاعمار والعصور ، وكاد الشحان يصل الى حد التضارب بالايدى ، وتطايرت فى الهواء عبارات مثل « سكاتاموتروس » و « سكاتا فى عينك » وكان بعض الادباء الحاضرين يعرفون بعض الكلمات اليونانية ففهموا أن الشتائم وصلت الى حد البذاءة وسب الاباء و الامهات وما هو أكثر فاهابوا برئيس المؤتمر أن يتدخل ليفض هذا النزاع . فأمر « صانع الاقنعة » بدخول العلماء العشرة وصرخ فيهم قائلا : « هس » ، « من أنتم ؟ » . ماذا تريدون ؟ » .

وارتاح الحاضرون عندما شاهدوا اشباح العلامات [جمع العلامة] بيورى وجلوتز وجلبرت مرى وشبرد وروستوفتسيف وومسن وابراهيم نصحى وصقر خفاجه ترغى وتزبد وبعضهم يشد شبح العلامة جوجيه من شعره ، وسمعوا شبح الكركوبة جين هاريسون يردح للجميع بصوت مسروع وبلهجة اتيكية خالصة ، وفى هذه الزحمة رأوا الدكاترة محمد عواد حسين وعبد اللطيف أحمد على يحاولان شنكلة الاشباح المتزاحمة ليمرقا قبل الاخرين . وعند زئير « صانع الاقنعة » صمت الكل فجاة ، وتقدم الدكتور عبد اللطيف أحمد على الى المنصة وقال وهو يفرك يديه فى حليطة ظاهرة :

---

(١) « الأهرام » ١٩٧٦/٥/٢٦

— كالميرا ياسيدى الرئيس :

فاجاب « صانع الاقنعة » غاضبا :

ماذا تقول ؟

قال « المعلم العاشر » : كاليميرا كاليشبيرا كالينيكتا . افخاريستو ارنا عرض اكتافك . انا اعرف أنك جئت لنتكلم عن نظم الحكم عند اليونان . سيدى الرئيس . أكثر هؤلاء لا يصلحون . انهم خبراء عصر يونانى رومانى أو خبراء بطالسة . وانت يا مدام هاريسون ، ماذا تفعلين هنا ؟ الا تخجلين من نفسك ؟ الست مختصة فى ديانات اليونان وأنت ياسى جيلبرت مرى ، يا بتاع التياترو . ماذا تفعل هنا ؟ نحن نريد خبيرا فى نظم الحكم . سيدى الرئيس : لن يتكلم الا جلوتز أو روستو فتسيف . أو حتى جيبون . الباقون ينسحبون .

قال « صانع الاقنعة » : يمكنهم أن يحضروا كمراقبين ، ولكن دون شوشرة .

المعلم العاشر : يكفى روستو فتسيف . معلوماته أحدث ، رغم انها قديمة . ولكن الموضوع قتل بحثا ولا جديد فيه .

صانع الاقنعة : فليكن . تفضل يا خواجه .

روستوفتسيف : سمعت بنظرية الايديولوجى الفهلوى فى نظام الحكم الكبشى ، ولا شك ان هذا كان النظام المعمول به عند اليونان أو على الاصح الجريج قبل عصر الهجرات . فانتقال جموع بشرية هائلة فى موجات من وسط آسيا فى الألف الثانية ق . م عبرهضبة ايران ثم هضبة الأناضول حتى الأرخبيل وبلاد اليونان عملية شبيهة بهجوم اسراب الجراد أو طرود النحل أو قوافل النمل أو قطعان الغنم ، ولا بد فيها من كبش أو ملكة يقود كل قطيع ، مثل أبو زيد الهلالى سلامة .

هذه المرحلة الكبشية لا نعرف عنها شيئا كثيرا ، ولكننا نعرف اشياء محددة عن نظام الحكم عند الجريج بعد استقرارهم فى بلاد اليونان وتأسيسهم مجموعة ممالك صغيرة فى حجم الترانزيستور ، يمكن أن نسميها ممالك جيب ، ولكن اسمها الرسمى عند المؤرخين هو « المدن الدول » أو « الدول المدن » ، حتى منذ حرب أو حروب طروادة بين ١٢٠٠ ق . م . و ١٠٠٠ ق . م .

صانع الاقنعة : كن محددا : لماذا تقول احيانا « اليونان » وتقول احيانا « الجريج » ؟ اسمك صعب يا خواجة . هل تسمح لى بان اسميك الخواجة روستو .

روستوفتسيف : روستو .. اسكالوب .. كما تشاء . العرب قالت « اليونان » لانها لم تعرف الا جريج « ايونيا » وهى الاقليم المكون من جزر الاخبيل والمستعمرات الجريجية على ساحل آسيا الصغرى الغربى ، وكان منهم هوميروس ولهذا اشتهروا حتى أطلق اسمهم على كل الجريج ، ثم ان هؤلاء الايونيين بسبب انهم كانوا سواحلية كانوا ملاحين ممتازين فكانوا اكثر الجريج ذرعا للبحار وتجولا فى الموانى

والامصار . وكانوا عندكم حتى ثورة ١٩٥٢ أول من يبيعون البسطرمة والجبنة الرومى والزيتون الاسود والنبيذ القبرصى ، ثم تبعهم بقية الجريج . أما « الجريج » فهم سكان كل بلاد الجريج وهم يزعمون ان جدهم الاعلى كان اسمه « جرايكوس » ولقبه « القوى فى المعارك » ، فأخذوا منه اسمهم ، وهو طبعا حد خرافى مثل عدنان وقحطان عندكم .

ومنذ ان دخلت على الجريج مقدونيا وسيطر الاسكندر الاكبر على كل البلاد الجريج وفتح بهم العالم القديم من سيوة الى السند مرورا باليمن والكويت جنوبا وأنطاكية ونينوى شمالا اشترط على كل جريجى أن يقول مع كل رمشةعين : جدى ليس جرايكوس ومع كل رمشة عين أخرى : جدى اسمه هيللين . وبهذا اصبح الجريج « بنى هللين »أو الهللنيين كما أصبح العرب « بنى هلال » .

صانع الأقنعة : خلاص فهمنا . خش فى الموضوع .

روستو : الحقيقة اننا نعلم من « الالياذة » المنسوبة الى هوميروس ان الجريج كان عندهم ملوك — حتى فى زمن حرب طروادة . و « ملك » فى هوميروس معناه باسيليوس . كان اجا ممنون باسيليوس الجريج وكان بريام باسيليوس طروادة يعنى ان « ملك » معناه « باسيليوس » سواء اكان ملكا شرقيا أو ملكا غربيا . عندكم فى مصر الجديدة كنيسة البازيليك تعنى كنيسة الملك . يعنى الكاتدرائية . لا تسألونى : أى ملك لانه قطعا ليس الملك فاروق .

وقبل ان يجتمع كل الجريج تحت امرة الملك اجا ممنون ويخرج بهم الى حرب طروادة كان أجا ممنون وأخوه منيلاوس يجلسان معا على عرش اقليم ارحوس ، وكل منهما يحمل صولجانا كما ذكر اسخيلوس ، وهو نظام غريب ومألوف معا عند خواجات الماضى السحيق من جريج رومان الخ .. ، وهو يجعل من العرش كنبة يتزاحم عليها عجزان ، مثل حكاية تحتمس الثالث وحتشبسوت عندكم أو حكاية شجرة الدر وقطز عند المماليك . نفس الحكاية نجدها عند بطليموس ١٣ و كليوباترا مع فرق واحد وهو أن كليوباترا كانت تجلس بطليموس ١٣ على حجرها وليس الى جوارها ، كما كانت الملكة تى تجلس توت عنخ آمون على حجرها .

المهم اننا نعرف من هوميروس أن اجا ممنون هذا كان ملكا يجمع رؤساء الجريج فى اجتماعات ويستشيرهم ثم لا يأخذ برأيهم ويعمل ما فى دماغه . وفى المانيا النازية كان هتلر مستشار الرايخ الالمانى ومع ذلك كان يملك رقاب العباد . وحين كان طه حسين مستشار وزارة المعارف كان هو الوزير الحقيقى ، وليس نجيب الهلالى .

المعلم العاشر : نعود الى الموضوع . نحن لم نصل بعد لحكم الشورى . تكلم فى الباسيليوس .

رستو : فعلا . فى « الالياذة » مثلا اختلف الملك اجا ممنون مع اشجع ابطاله وهو آخيل على امراة اسيرة من طرواده اسمها بريسيس ، من منهما يلطشها . فجمع أجا ممنون مجلس الابطال ليحكم بينهما . فماذا حدث ؟

قالوا جميعا : الاسيرة من نصيب آخيل . ولكن اجا ممنون ركل حكم مجلس الشورى ولطش بريسيس لنفسه . وغضب آخيل غضبا شديدا لهذا الظلم الواقع عليه فاعتكف فى خيمته ورفض الاشتراك فى القتال فدارت الدوائر على اليونان وفتك بهم الطرواديون . وطبعا ندم اجا ممنون فيما بعد ، ولكن ندمه لم يكن على استبداده وانما كان لانه اكتشف خطأه أو غالبا لان بريسيس لم تكن « طعمة » فى المخبر كما كانت طعمة فى المظهر .. وظل باستمرار يرى ان آخيل كان ينبغى أن ينحنى أمام ارادة ملكه .

وسواء فى « الالياذة » أو فى « الاوديسا » نجد ان الملكية وراثية ، وفى اليونان القديمة حيثما وجد ملك وجد مجلس شورى . وفى « الاوديسا » أن المملكة بغير ملك تكون حائرة كحالة ايثاكا طوال غياب ملكها أوليس الشهير باوديسيوس ، ففيها يعربد النبلاء واصحاب السطوةويرتعون فى قصر الملك ، بل ويحاول كل منهم أن يستولى على الملكة وأن ينام ويجلس معها على سرير الملك .

ومع ذلك ، انتبهوا ايها السادة ، فى اليونان القديمة كانت للملك كل هذه السلطات المطلقة اثناء الحرب فقط ، واذا اختير قائدا لحملة من الحملات فقط ، ولكن الدولة ــ لا الملك ــ هى التى كانت تقرر اعلان الحرب ، وهى التى تختار قائد الجيش فى الحملة سواء اكان الملك أو أى بطل آخر . أما فى الداخل فقد كانت سلطات الملك مقيدة ومقصورة على تقديم القرابين وقيادة الشعائر الدينية والفصل فى بعض أنواع القضايا .

ومن العلماء من يرى ان سلطات الملك كانت قديما مطلقة فى الميادين الثلاثة : العسكرية والدينية والقضائية ، وأن اليونان عرفت الملكية المطلقة طوال عصر الحروب والهجرات ، ولكن بحلول الاستقرار المدنى ظهرت المدينة ، وفقد الملك كثيرا من سلطانه أولا لصالح الارستقراطية ثم صالح الشعب .

وتدهورت حال الملوك فى اليونان القديمة فى صورة موظف عام ينتخب سنويا ولا يميزه شىء عن زملائه من الرؤساء الا انه كان يقدم القرابين فى اهم شعائر الدولة .

أما فى اسبرطه فقد تدهورت حال الملوك اكثر فأكثر لدرجة ان ملك اسبرطة كان يقسم اليمين الدستورية شهريا امام جماعة « الايفور » ، وهم رؤساء البلاد باحترام قوانين البلاد ، بينما كان « الايفور » يقسمون اليمين شهريا ، نيابة عن أهل المدينة ، بالمحافظة على وضع الملك ما دام حافظا ليمينه . منتهى الثقة ! تصوروا مثلا الزوج والزوجة يقيمان كل شهر حفلا يتعاهدان فيه أمام المدعوين على عدم الخيانة الزوجية ثم يوزعان الشربات .

طبعا سبب ذلك ان ملوك اسبرطة كانوا كما يسميهم ارسطو « جنرالات وراثيون » وحيث الجنرالات يخشى حكم العسكر ، فما بالكم اذا كان ابن الجنرال جنرالا ؟ وفى اسبرطة كانوا لا يأتمنون على الملك جنرالا واحدا ، فكانوا يقيمون ملكين فى وقت واحد ويسمونهما « أرخاجيتاى » ، أى « القواد الأول » . واستمر الحال على هذا المنوال حتى قرب ٢٠٠ ق . م . .

المعلم العاشر (هامسا لصانع الاقنعة) : هل ترفع الجلسة للاستراحة ؟ أرى الخواجة روستو أخذته الجلالة ونسى أنه يكلم أدباء لا علماء .

صانع الاقنعة : لا . لا . تحتمل ربع ساعة اخرى ثم نفض الاجتماع . الاستراحة الان معناها فيها قعدة .

المعلم العاشر : طيب ياخواجة روستو ، لماذا اذن تسمون الملكية المونارخية ولا تسمونها الباسيلية ؟ ثم هل كل باسيليوس وباسيلى يعنى ملك ؟ وهل حمد الباسل معناه حمد الملك ؟ « ملك » : باسيليوس ومونارخوس

روستو : اسمع يا أخ . الحقيقة ان الجريج كان عندهم ثلاث كلمات بمعنى ملك ، وهى موتارخوس وباسيليوس وتيرانوس . ونظن انها كلها كلمات مستوردة . « باسل » من « بعل » و « بال » و « مولوك » الفينيقية (من بولوك) التى اصبحت فى لغتكم « ملك » ومعناها الأصلى « مولى » ، اى « سيد » أو « رب » . وعند اليونان كان يمكن ان يجلس اثنان باسيليوس على عرش واحد . فاذا جلس باسيليوس واحد على العرش سموه « مونارخوس » أى « الرئيس أو الحاكم الواحد » ، لان « الارخون »هو « الرئيس » أو « الحاكم » أو كبير القوم . اما الملك المنتخب أو على الاصح بالاستفتاء فيسمونه « تيرانوس »أى « الطاغية » ، وهو ملك باصوات الجماهير .

وهنا ارتفع صوت من القاعة يصرخ « سيدى الرئيس ، سيدى الرئيس » .

صانع الاقنعة : من هذا ؟

المعلم العاشر : هذا الاخ كوالح .

الاخ كوالح : سؤال للخواجة . لماذا نقول نحن « أوديب ملكا » ويقول الخواجات « أوديب تيرانوس » ؟ هل يعنى ذلك ان أوديب كان طاغية ؟ عجيبة ! أنا وصفته بذلك دون أن أعرف اليونانية .

روستو : لا تستعجل . انتم على حق . أوديب كان ملكا لان تيرانوس تعنى « ملك » ، ولكنه ملك من نوع خاص ، ملك شعبى ، ملك مثل لويس فيليب ملك الفرنسين لا ملك فرنسا ، ملك تأتى به الثورات الشعبية أو الانقلابات العسكرية ذات الطابع الشعبى ، ملك « منقذ » أو ملك « مخلص » . ولانه ملك جماهيرى فهو يتمتع بسلطات مطلقة ، ولهذا يسمى طاغية . شىء شبيه بالفوهرر أو الدوتشى .

جوركى المذعور : يعنى هل نقول من الان فصاعدا « أوديب طاغية » ؟

روستو : لا . قولوا دائما « اوديب ملكا » . على العموم أنا احبكم ان تعرفوا شيئين :

الاول ان الملكية الوراثية ، الباسيليوس والمونارخوس ، اختفت من اليونان باستثناء اسبرطة

ومقدونيا ، بين ٧٥٠ و ٦٥٠ ق . م . ففى ٧٤٥ ق . م . عزل اعضاء الاسرة المالكة فى كورينث وكان عددهم نحو ٢٠٠ عضو ، ملكهم وأخذوا ينتخبون من بينهم سنويا ملكا على كورينث ، واقاموا نوعا جديدا من استبداد الارستقراطية بدلا من استبداد الملوك ، واستمر الحال على هذا المنوال نحو ٩٠ سنة . نفس الامر فى ميجارا واثينا .

وكان هؤلاء النبلاء يسمون انفسهم « ارستوى » ومعناها « الصفوة » أو « خير الناس » ، أو « الممتازون » . ومن هنا كان معنى « الارستقراطية » هو « حكم الصفوة » أو « حكم الممتازين » . ولم يكن نظامهم اقطاعيا بالمعنى المعروف لان ارضهم لم تكن اقطاعا من ملك أو من سلطة مركزية بل كانت ملكا خالصا لهم ، ولم تكن عليهم التزامات نحو رعاياهم أو نحو السلطة المركزية . وكان ابناء هذه الاسر الحاكمة يسمون انفسهم « يوباتريداى » أى « ابناء الاباء النبلاء » .

ومنذ قيام الحكم الارستقراطى فى اليونان القديمة اصبح اسم الباسيليوس (اى الملك) الماجستير (أى الرئيس) . وفى اثينا وكورينث كان هذا الملك أو الرئيس ينتخب سنويا أو يعين سنويا باختيار « مجلس الاريوباج » ، وهو مجلس النبلاء من مستشارى الملك وعدد أعضائه فى اثينا ١٢ عضوا .

وقد بدأ هذا النظام الارستقراطى فى الانهيار بين ٧٠٠ و ٦٠٠ ق . م . فنحو ٧٠٠ ق . م . نقرأ فى اشعار هسيود شكوى مرة من طغيان الارستقراطية فى اقليم بويوتيا ، وبين ٦٠٠ و ٥٠٠ ق . م . نقرأ لشاعرين من شعراء الارستقراطية ، هما الكايوس وثيوجنيس ، شكوى من اضطراب الاحوال فى عصرهم تدل على أفول سطوة النظام الارستقراطى .

وقد كان الاساس الاجتماعى لهذا النظام الارستقراطى حتى ٦٥٠ ق . م . هو النظام القبلى الذى قامت عليه الحياة اليونانية لغاية تبلور نظام « المدينة الدولة » أو « الدولة المدينة » نحو ٦٥٠ ق . م . حتى الجيش فى تلك العصور الاولى كان تكوينه قبليا . وكانت القبيلة أو « الفيلا » تنقسم الى « اخوات » أو « فراتريات » وكل « فراتريات » تنقسم الى « عشائر » أو مجموعات من الاسر « الجينوس » ، تماما كما كان الامر عند العرب وفى كافة القبائل البادية : الرابطة الاولى هى رابطة الدم ، أو الانتماء الى القبيلة .

اما الامر الثانى الذى احبكم أن تعرفوه فهو كراهية اليونان للنظام الملكى بجميع انواعه : البازيليكى والمونارخى والتيرانى .

صانع الاقنعة : نحن متشكرون يا خواجة روستو فتسيف . انت ملأت رؤوسنا علما ، ولكن ادخر قولك للمرة القادمة ، فنحن نسمع كثيرا عن حب اليونان للحرية . ونحن ننتظر منك أن تعلمنا متى وكيف ولماذا احب اليونان الحرية .

الفصل الرابع

اليونان ومشية الأوزة[1]

عندما تأهب الاستاذ روستوفتسيف للادلاء بمعلوماته عن انتقال نظام الحكم فى اليونان القديمة من الملكية المطلقة الى حكم الارستقراطية ، الى حكم الطغاة : ظهر فى قاعة مؤتمر الادباء والفنانين شبح الدكتور محمد مندور واستأذن « صانع الاقنعة » قائلا :

– سيدى الرئيس ، لى بعض الملاحظات ...

صانع الاقنعة : اهلا يا دكتور ... غيبة طويلة .. اين كنت ؟

محمد مندور : كنت فى هاديس اترافع عن اوربيديس .

مجاهد بن الشماخ : وما هاديس وما أوربيديس . نريد ان نفهم .

صانع الاقنعة : هاديس مملكة الموتى ، وأوربيديس شاعر مسرحى يونانى اتهمه أرسطو فانيس بالتدليس .

رستو : سيدى الرئيس ، هذا الدكتور ليس منا لانه ناقد أدبى ولا يحسن الكلام الا عن أوليس .

محمد مندور : كذبت . أنا كتبت ايضا عن بركليس وعن ثموستوكليس ، وعن زينوفون وعن أفلاطون ، وعن اريستيب وعن زانتيب ، وعن هيلين وعن ديموستين ، وعن فيدياس وعن هيبياس وعن صولون وعن جلوكون ، وعن الاسكندر وعن اسكاماندر ، وعن فيليب وعن أوديب ، وعن بارناس وعن هاليكارناس وعن هيرودوت وعن برنادوت ...

---

(١) « الأهرام » ١٩٧٦/٦/٢

مجاهد بن الشماخ : اوقفوه .. اوقفوه ، ما كل هذا السجع ؟ السجع لم تعرفه الا العرب ، وهذه مؤامرة على القومية العربية .

محمد مندور : ثم انى حصلت على شهادات فى اليونانيات واللاتينيات من السوربون ومن ناربون ومن مدينة النور ومن كفر مندور .

صانع الاقنعة : المهم . ما طلباتك ؟

محمد مندور : لا كلام اليوم عن اثينا . اثينا معناها الحرية . تكلموا اليوم عن اسبرطة .

روستو : مسيو محمد مندور على حق . لا كلام عن اثينا قبل الكلام عن اسبرطة ، لان الشيء لا يعرف الا بنقيضه .

صانع الاقنعة : لا بأس . لا بأس . وكيف وجدت الاسبرطيين ؟

روستو : وجدتهم اغرب منكم معشر المصريين . كان هيرودوت يكذب عنكم بعد ان زاركم نحو ٤٥٠ ق . م . انه بعد ان درس احوال المصريين وجدهم ارقى من اليونان فى الديانة وفى القوانين وفى الطب وفى الهندسة وفى الزراعة وفى الفنون والصناعات . وجدهم ارقى من اليونان فى كل شيء . الا شيئا واحدا وجده عند اليونان ولم يجده عند « الفرفاروس » أو « البرباروس » مثلكم . يقصد « المتبربرين » ، وهذا الشيء هو « الحرية » .

المهم ان هيرودوت حين كتب هذا الكلام كان كاذبا لان الاستعباد كان موجودا ايضا فى اليونان ، ولا سيما فى اسبرطة .

فى اسبرطة مثلا كانت هناك طبقة حاكمة مكونة من عدد من الاسر مجموع افرادها لا يتجاوز ٢٥,٠٠٠ شخص يحكمون سكانا عددهم نحو ٥٠٠,٠٠٠ شخص ، اكثرهم من رقيق الارض ويسمون طبقة « الهيلوت » وهم يزرعون ويقلعون للاسبرطيين . ومن السكان فريق اسمه « اهل الاقاليم » (أو « بريوكى » باليونانية) ، وهم سكان البنادر أو مدن اسبرطة وضواحيها . وهؤلاء كانوا مواطنين من الدرجة الثانية : كانوا « أحرارا » حقا مثل الاسبرطيين ، أى ليسوا أرقاء مثل « الهيلوت » . وكانوا على درجة من الحكم الذاتى ، ولكنهم كانوا عسكريا وسياسيا خاضعين للاسبرطيين .

وكانت فى اسبرطة خرافة تقول ان واضع دستورها وشرائعها هو ليكورجوس الالهى ، وهو غالبا شخصية وهمية . ولكن لحسن الحظ كان الاسبرطيون مثل بقية اليونان يعتقدون أن « القانون » من عند الالهة ، ولهذا تجب على الجميع طاعته ، أما « القوانين » فهى من صنع البشر ، ولذا يمكن تعديلها وتطويرها . أى ان القانون كمبدا أو فكرة مصدره الهى ودائم أما اى قانون محدد بالذات فوضعى ويمكن تغييره . وكانت هذه طريقتهم فى اسباغ صفة « الشرعية » على القانون كمبدأ لالزام الكافة به ، بمثل ما

نقول نحن اليوم ان القانون يعبر عن « ضمير المجتمع » .

على كل ، فى الاصلاح الدستورى الذى اتى به ليكورجوس نجد ، كالعادة القديمة ، على رأس دولة اسبرطة ملكين يجلسان على العرش ، ويحكمان من خلال « مجلس الشيوخ » ويسمى « جيروسيا » وهو مكون من ٣٠ عضوا كلهم من الاسر الارستقراطية ، ومن خلال « الجمعية الشعبية » وتسمى « ابيلا » ، وهى مكونة من كل الاسبرطيين البالغين سن الرشد الكاملى المواطنة ويعملون كفرسان أو مشاة فى الجيش الاسبرطى ، وهؤلاء كانوا ينتخبون مجلس الشيوخ وينتخبون أيضا جماعة « الايفور » أو الرؤساء ، وهم حكام البلاد الحقيقيون وحراس الدستور . وبموجب دستور اسبرطة كانت « الجمعية الشعبية » لا تنظر الا فى الموضوعات التى يقدمها لها « الايفور » وسبق ان ناقشها « مجلس الشيوخ » ، ولم يكن للمواطنين حق اقتراح التشريعات ولكن التشريعات والقوانين لم تكن صحيحة ولا نافذة الا اذا اقرتها « الجمعية الشعبية » فلنقل ان جماعة « الايفور » تشبه الوزراء المنتخبين . وبهذا يكون النظام الاسبرطى بسيطا : ملكان على العرش معهما مجلس شيوخ منتخب ، ومجلس وزراء منتخب ، أما الناخبون فهم كل اهل اسبرطة الاحرار القائمين بالخدمة العسكرية . تصوروا « مجلس الشعب » مكونا من نحو ٥٠٠٠ عضو يجتمعون ويخطبون ويقترعون فى سوق المدينة أو « الاجورا » وهو ميدان عظيم مثل سوق عكاظ فى مكة القديمة . انا سمعت من الاستاذ فيرنر ان كلمة « عكاظ » كانت اصلا « عجار » وهى من « اجورا » ثم قلبت الراء زايا أو ظاء فصارت « عكوزا » مثل قولكم الدق و « العجوزة » ! فقولكم « سوق عكاظ » معناه « سوق السوق » وهو تكرار لا معنى له .. لا تستغربوا من وجود هذه الكلمات اليونانية فى لغتكم الجميلة ، فاريتريا مثل كان اسمها أريتريا فى هيرودوت وكان البحر الاحمر كله يسمى بحر ايرتريا على الاقل منذ ٥٠٠ ق . م . لان الملاحين من ميناء اريتريا اليونانية شمال أثينا اسسوا مستعمرة يونانية فى شمال اثيوبيا .

مجاهد بن الشماخ : ما هذا ! التحشيش ؟ كيف تسمح لهذا الجاسوس الروسى أن يفترى ...

صانع الاقنعة : الخواجه روستوفتسيف امريكى وليس روسيا .

مجاهد بن الشماخ: روسى أو أمريكى لا يهم . كلهم كفار وكلهم جواسيس . ألم يسمع ان كل اللغات مأخودة من اللغة العربية ؟ هذه الاجورا اصلها « عكاظ » ثم اصبحت « عجار » و « عجور » التى ينطقها الخواجات « اجورا » لعجزهم عن نطق العين . يعنى عكس ما يقول الخواجة على خط مستقيم . اما « ارتيريا » فهى من اسم « الحارثة » وهو من عرب الشمال المعروفين بالنبط ، وقد فتح الحارثة بلاد اليونان والحبشة معا وترك اسمه فى كل مكان . ما دام الخواجة يقول اى كلام فمن حقنا ايضا ان نقول اى كلام .

على الزيبق الجوكى الشهير بالزنبرك: سيدى الرئيس .. نحن لم نأت هنا لنضيع الوقت على فقه اللغة . نحن نبحث فى نظم الحكم .

صانع الاقنعة : هل فرغت يا خواجة روستو ؟

روستو : فرغت ؟ أنا لم ابدا بعد . المهم ان الطبقة الحاكمة فى اسبرطة كانوا كلهم جنودا على أهبة القتال وان كل فرد فى اسبرطة كان خاضعا خضوعا مطلقا للدولة . كل اسبرطى كان جنديا له اسرة ومنزل ولكنه لم يكن يقيم مع اسرته ولا فى منزله الا فى الاجازات الرسمية للاغراض المعروفة . وانما كان الاسبرطى يقضى كل وقته فى النوادى العسكرية التى كانوا يسمونها « فيدينيا » أو سيسنيا للبيادة أو للفرسان ، يتدرب فيها طول الوقت على القتال ، ويأكل فيها كل وجباته وينام فيها . وقد أخذنا نحن منهم نظام الثكنات والقشلاقات .

وكان الاسبرطى لا يعمل لاطعام نفسه أو اسرته بل كانت الدولة تتكفل بذلك . كانت الطريقة هى ان توزع الدولة على كل اسرة اسبرطية مساحة واسعة من الاراضى الزراعية ومعها عدد من اسر الارقاء « الهيلوت » يفلحون الارض ويزرعونها لصالح هذه الاسر العسكرية الاسبرطية . وكان الهيلوت فى حالة عبودية كاملة للاسبرطيين . وكانت التزامات الهيلوت نحو سادتهم محددة وكان يسمح لهم الادخار ولكن لا يسمح لهم باقتناء الأرض . وكانت حالتهم لا بأس بها بوجه عام .

أما الاسبرطيون ، الاولاد منهم والبنات ، فكان لا يسمح للضعاف منهم عادة بالحياة . فكان الاطفال من الجنسين يتركون فى العراء يموت منهم الضعفاء . أما الاصحاء فكانوا يظلون حتى سن السابعة فى رعاية الامهات أو مربيات موظفات فى الدولة ، وبعد سن السابعة يدخلون فى رعاية الدولة . فكان الطفل ينضم فى هذه السن الى فرقة اطفال يقودها طفل اسبرطى ويتعلم فى هذه الفرقة اربعة أشياء : (١) شمال يمين ، أو يمين شمال ، لا أدرى (٢) الرياضة البدنية (٣) الموسيقى (٤) طبعا القراءة كانت آخر شيء ولذا لم نسمع عن كاتب واحد خرج من اسبرطة .

كذلك كانوا يطبخون لانفسهم طبخا بسيطا وينامون على البوص الذى يجمعونه بانفسهم من شطئان الانهار . وكانت الدولة تشجعهم على السرقة . ولا سيما سرقة الطعام ، لتربيهم على حب المغامرة . ومن كان يكشف أمره كان يضرب ضربا مبرحا عقابا له ، لا على السرقة ، ولكن على خيبته . وحين يشبون كان محرما عليهم الاشتغال بالتجارة أو بالصناعة . وكانت تنشئه البنات شبيهه بتنشئه الاولاد مع فرق واحد ، وهو ان البنت بعد الزواج تبقى عاطلة فى بيتها .

وهكذا كان المجتمع الاسبرطى مكونا من ثلاث طبقات (١) الارستقراطية العسكرية ، ولا عمل لها الا الاستعداد للقتال (٢) الهيلوت الارقاء ولا عمل لهم الا فلاحة الارض وخدمة الاسبرطيين (٣) البريويكى ، وهذه عملها التجارة والصناعة .

صانع الاقنعة : هذه معلومات عظيمة ولكن ما فائدتها لنا ؟

روستو : لا مؤاخذة يا خبيبى دا موس سغلى .

المعلم العاشر : صانع الاقنعة يستر افكاره ، لماذا ؟ نحن نستر الشيء اما لانه مسروق أو لانه عورة أو لنحميه . لماذا تستر افكارك ؟ هل هي مسروقة ؟ هل هي عورة ؟ هل تريد ان تحميها ؟ انت فى « براكسا أو مشكلة الحكم » بشرت بنوع من الاسبرطية فى المجتمع المصرى .

صانع الاقنعة : هذا كان حلما افلاطونيا

المعلم العاشر : ابدا . افلاطون حلم بالملك الفيلسوف أو بالفيلسوف الملك ، وهو شخص واحد . يعنى دماغ واحد يحرك سيفا واحدا . وحتى هذا ثبتت استحالته . لماذا تركت أثينا واتجهت الى اسبرطة ؟

صانع الاقنعة : هل نسيت الثلاثينات ؟ مصر امتلأت بالتجارب الاسبرطية . الكشافة . الجوالة . الامير فاروق . أحمد حسنين . على ماهر . الماريشالة ميرة ثابت . حتى البنات دخلن فى اللعبة . أحمد حسين والقمصان الخضر . الدكتور بلال والقمصان الزرق ، عباس حليم وتشكيلات العمال . القاهرة امتلأت بالطوابير والاستعراضات شبه العسكرية . الكل يبحث عن حل لانقاذ مصر من الديمقراطية باسم القوة والاستقلال . الحل كان اسبرطة . كل الناس تبحث عن اسبرطة . هل كان خطا أن أحاول زرع عقل أثينا فى جسد أسبرطة ؟

المعلم العاشر : لا . ولكن كان خطا ان تحاول زرع عقل اسبرطة فى جسد أثينا . فى مصر قاسم أمين ولطفى السيد وطه حسين والعقاد وسلامة موسى وتوفيق الحكيم ، فى مصر محمد عبده وعلى عبد الرازق وشوقى وابراهيم ناجى . فى مصر سعد زغلول وعبد العزيز فهمى ومصطفى النحاس . عقل اسبرطة هو اللاعقل ، هو الصلبان المعقوفة ومشية الأوزة واوليمبياد ميونيخ . ثم كيف تكون اسبرطية الارقاء من فلاحين وعمال ، أو تكون اسبرطة من غير ارقاء ؟ ثم كيف تكون اسبرطية الباشوات والبكوات ، وارستقراطيونا لا ينامون على القش والبوص والسمر وورد النيل ولكن ينامون على الخز والديباج بين الشانزليزيه وبياريتز ؟ ربما أمكن ذلك فى زمان الفرسان المماليك قبل أن تفسدهم مدنية المصريين .

صانع الاقنعة : صدقت . ليت الشباب يعود يوما ، فنكتب كل شيء من جديد . ■

الفصل الخامس

ديمقراطية الموت[1]

فى الجلسة الخامسة من الدورة الثانية للمؤتمر الوهمى للادباء والفنانين المصريين ، تلقى « صانع الاقنعة » رسالة من العلامة روستوفتسيف تقول انه طريح الفراش بالملاريا وان خير من يشرح نظم الحكم عند اليونان فى غيابه هو استاذه واستاذ الجميع العلامة جلوتز ، وان رعشة الملاريا ادركته عندما استعرض فى ذاكرته تاريخ العبودية عند اليونان والرومان وفى الحضارات القديمة بصفة عامة . وكان محددا له أن يتحدث فى موضوع اختاره بنفسه وسماه « ديمقراطية الموت » ، وهذا ما يمكن لجلوتز ان يتحدث فيه بتوسع .

قالت الماركسية المسخسخة :

ــ ولماذا الحديث عن ديمقراطية الموت . طبعا كلنا يعرف ان الموت ديمقراطى لان جميع البشر سواسية فيه وامامه . ونحن نريد ان نتكلم فى ديمقراطية الحياة .

قال ابو الفتوح الصباح :

ــ من ذا الذى قال ان الموت ديمقراطى ؟ صحيح ان جميع البشر سواسية أمامه ، ولكنهم ليسوا سواسية فيه . فمنهم من يقذف إلى قاع الجحيم ومنهم من ينعم على ضفاف الكوثر .

---

(١) « الأهرام » ١٩٧٦/٦/٩

كاهن انوبيس : أو فلنقل مع برنارد شو : الحياة تسوى جميع الناس ، والموت يبرز العظماء .

الذاتى الموضوعى : انا لا ارى تناقضا من حيث القياس فقط . اذا كانت الحياة تسوى جميع الناس ، واذا كان الموت باب الحياة ، فالموت يسوى جميع الناس ايضا . وبالتالى فالحياة تكون ديمقراطية والموت يكون ديمقراطيا . ولكن هذا مناقض للواقع ، فالمعروف للخاص والعام ان الحياة ليست ديمقراطية وان الموت ليس ديمقراطيا . فالخطأ اذن فى المقدمات وليس فى النتائج .

المعلم العاشر : انا لا أظن ان الخواجه جلوتز جاء ليحدثنا عن ارائك الارض وارائك الجنة .

جلوتز : يعنى ايه أرائك يابك ؟

المعلم العاشر : يعنى كنب، أو كما تقولون فى لغتكم « كانابيه » .

جلوتز : مظبوط . أنا جئت لاحدثكم عن الارائك ففى الأصل لم تكن هناك أرائك ولا كراسى ولا ترابيزات ولا فوتيلات ولا اطباق أو ملاعق وشوك وسكاكين ، ولا كبايات وكئوس وشفاشق ، ولا سرائر ولا مراتب لا مخدات ولا ملايات ولا بطاطين ولا دواليب ، ولا شيء . وكان كل الناس يجلسون وينامون على الأرض أو على حصير على أحسن تقدير . ثم ظهرت الارائك وبقية الأشياء مع ظهور المدنية . وكلما اختفت المدنية اختفت الارائك ، بدليل ان الفلاحين عندكم نسوا عادة الجلوس على الأرائك والكراسى والنوم فوق مستوى سطح الأرض . المهم ان كل هذا تغير عندما بدأ اليونان يتمدنون وينهبون ماجاورهم من الشعوب ، ولكن طبعا كان يستأثر بالأرائك عندهم طبقة الارستقراط .

السؤال هو : لماذا ؟

الجواب : لأنهم كانوا وحدهم قادرين على الموت . اقصد الموت فى سبيل الأرائك والنمارق والشفاشق يجرى منها النبيذ انهارا ، وأهم من هذا كله الموت فى سبيل الكرامة والفخامة والشرف والترف والحرية والذرية التى نسميها اليوم القومية . أما من كانوا عاجزين عن الموت فكانت لهم الأغلال والأثقال والأحمال والأعمال الشاقة مع شظف العيش . ولم تكن هذه حال اليونان وحدهم ولكن كانت حال كل البشر منذ انسان الكهف وانسان الصين وانسان المرعى حتى اكتشاف الزراعة والصناعة .

هذا كان عصر الأبطال والملاحم فى العالم القديم ، ثم تكرر نفس هذا الموقف فى العالم الوسيط وسموه عصر الفروسية ، وهو عصر البارونات قطاع الطرق فى أوروبا الذين وجههم الباباوات الى الحروب الصليبية لينهبوا العالم الاسلامى بدلا من نهب العالم المسيحى وفى كل حالة أصبحت البطولة أو الفروسية وراثية فمن كثرة السلب والنهب بالسيف تكونت الثروات والعزوات والبيوتات والعائلات وكانت أكثر القبائل نهبا أشدها سطوة وأعظمها مجدا التى تسمونها ارستقراطية . نحن فى العالم الحديث نسلب وننهب ولكن بغير سيف : بالعمولات والسمسرات والمضاربات والرشوات والمقاولات والتلاعبات والاختناقات والكومبينات والحزبيات ، فنحن اليوم أذكى من أسلافنا فلا نضرب بسيوفنا

ولكن نضرب بسيف الدولة ، ونسمى هذا بورجوازية .

الأيديولوجى الفهلوى : الخواجة جلوتز ، نقطة نظام ،. يسرد علينا تاريخ البشرية كله ولا يتكلم عن اليونان . ثم انه دخل فى اختصاصى واختصاص على الزيبق الجوكى واختصاص الماركسية المسخسخة لأنه دخل فى علم الاجتماع الذى نسميه اليوم علوما سياسية .

صانع الأقنعة : أنا فعلا تائه ، لا أعرف رأسى من رجلى . كيف بدأنا بآخيل وهكتور ثم انتهينا باستافسكى وأوناسيس ؟ أنت يا أستاذ جلوتز وعدتنا أن تتكلم فى الديمقراطية وفى الموت وفى الجسر القائم بينهما . عند اليونان طبعا .

جلوتز : حلمك على ، مسيو لو بريزيدان . سأشرح كل شىء . الفرنسيون علموكم كلما فكرتم فى الديمقراطية ان تصرخوا : حقوق الانسان : الحرية ، المساواة ، الاخاء ، وأن تحلموا بالمتاريس والتريكولور والمارسيليز ، وان تلقوا خطبا عصماء حفظتموها من كتابات فولتير وروسو ودانتون وروبسبير ومارا ، وقصائد شماء حفظتموها من أشعار الفريد دى موسيه ودى فينى وفكتور هوجو . كل هذا بسبب ثوراتهم فى ١٧٨٩ و ١٨٣٠ و ١٨٤٨ . طبعا كل هذه كانت اشياء صحيحة ، ولكنها كانت رغاوى وفقاقيع رومانسية . لا تستهينوا بالرغاوى أيها السادة ، فالرغاوى ، ليس الصابون ، هى التى تنظف جسم الانسان . على كل حال ، الحقيقة هى ان الانسان اكتشف « حقوق الانسان » فى الحياة عندما اكتشف « حقوق الانسان » فى الموت . واليونان كانوا أول من اكتشفوا هذا .

صانع الاقنعة : ماذا تعنى ؟

كاهن الوبيس : انت هجاص يا خواجه جلوتز . المصريون وليس اليونان هم أول من اكتشفوا الحرية والمساواة والاخاء فى الموت . قبل الدولة الوسطى كان الفقراء عندهم محرومين من حق خلود ، تماما مثل القطط والكلاب والحمير اليوم . ولم يكن احد منهم يجرؤ على تحنيط زوجته أو ابيه أو ابنه .

لا اعلم ان كان هذا المنع بقوة القانون ام بحكم الامر الواقع . ولكن المسألة كانت محلولة من نفسها لان الفقراء لم يكونوا يملكون ثمن التحنيط ، ثم ان الكهنة لم يكن لديهم وقت يضيعونه على الفقراء . ما دامت أوقاف الاغنياء أربح للمعبد ، ثم ان تحنيط الملايين كان معناه ازدحام الجنة ، وهو امر لم يكن مرغوبا فيه . من أجل هذا كله لم يعثر العلماء على مومياء واحدة لرجل فقير . كلهم ملوك أو امراء أو نبلاء أو من كبار الموظفين .

طبعا الفقراء ، من العمدة فنازلا ، كانوا يكتفون بالتماثيل مثل شيخ البلد والعرضحالجى الذى يسمونه الكاتب القاعد القرفصاء ، فكانت هذه طريقتهم فى تخليد النفس لان الفنان كان ارخص من الكاهن . المهم ان الفقراء فى مصر قاموا قبيل الدولة الوسطى بثورة شعبية لاكتساب حق الخلود بعد الموت مثل الاغنياء ، ونجحت الثورة واكتسبوا هذا الحق . هذا ما دونته صحائف التاريخ .

على الزيبق الجوكى : وهل استفادوا من هذا الحق ؟

الماركسية المسخسخة : نحن لم نسمع بجثة فقير محنط ، لا فى الدولة القديمة ، ولا فى الدولة الوسطى ، ولا فى الدولة الحديثة .

المعلم العاشر : لا ، ولكن كاهن انوبيس على حق . كانت هناك فعلا ثورة تطالب بالمساواة فى حق الخلود بعد الموت ، ولكن جهلنا بالديانة المصرية القديمة يجعلنا نجهل ابعادها الحقيقية . الذى لم يذكره كاهن انوبيس هو ان ثورات الفقراء الحقيقية من اجل المساواة فى حق البعث جاءت مع اديان التوحيد ، مع موسى وعيسى ومحمد : وكان اساسها ان البعث يكون للارواح لا للاجساد . كان هذا انتقام الفقراء من الاغنياء ، بمعنى حنطوا انفسكم كما تريدون ، ولكن الامتياز الطبقى بين الجثث والجثث لا جدوى منه لان كل الناس سيجدون انفسهم محشورين فى الموقف .

جلوتز : **رائع** . رائع انتم رائعون ايها المصريون . وهذا ما سيجعلنا دائما نحن الخواجات ، نتعلم منكم . أنا لم أكن اتكلم عن المساواة امام الله .

كاهن انوبيس : انت كنت تتكلم عن ديمقراطية الموت . وهل لديمقراطية الموت معنى الا المساواة امام الله ؟

جلوتز : لابد انى اسأت التعبير . ميا كولبا . انما الذى قصدته هو ان اليونان كانت أول من اكتشف ان المساواة فى حق الحياة لا يمكن ان تتحقق الا بالمساواة فى واجب الموت . أنا لا اتكلم الان عن الدين ولكنى اتكلم عن الدنيا . انتم تتقنون الدين ونحن نتقن الدنيا . أو هكذا تقولون وهكذا نقول .

ولكن اقرب لكم المسأله أطرح عليكم هذا السؤال : ما الفرق « الجوهرى » بين المصرى والاجنبى ؟ هل هو فى لون بشرته ؟ هل هو فى لون شعره وعينيه ؟ هل هو فى ملابسه وعاداته وتقاليده ؟ أبدا : الفرق الجوهرى بين المصرى والاجنبى هو ان المصرى مستعد ان يموت من اجل مصر وان الاجنبى غير مستعد ان يموت من اجلها . وهذا معنى المساواة فى المواطنة وفى حقوق الانسان . وهذا هو المنطق وراء التجنيد الاجبارى والمساواة فى واجب الموت من أجل الوطن . مبرره الوحيد هو المساواة فى المواطنة . المساواة فى واجبات الانسان هى الملزم بالمساواة فى حقوق الانسان . اسألوا العلامة بيرين عن حالة المواطنة فى مصر القديمة . أنا أتكلم فقط عن المواطنة فى اليونان القديمة .

الذاتى الموضوعى : بمعنى آخر كما ان تعريف الانسان فى ارسطو انه حيوان ناطق . فتعريف الانجليزى انه حيوان ناطق يموت من اجل انجلترا ، وتعريف الفرنسى انه حيوان ناطق يموت من اجل فرنسا ، وتعريف المصرى انه حيوان ناطق يموت من اجل مصر .

على الزيبق الجوكى : هل معنى هذا ان المليون امريكى الذين هربوا من التجنيد فى حرب فيتنام ليسوا أمريكانا ؟ وهل معناه ان كريستوفر كودويل ومئات الاجانب الذين ماتوا فى الحرب الاهلية الاسبانية كانوا اسبانا ؟ وهل معناه ان ملايين الهنود والسنغاليين الذين سيقوا لمذابح الحرب العالمية الاولى

والثانية من انجلترا أو فرنسا كانوا انجليزا وفرنسيين ! وهل معناه ...

المعلم العاشر : انت تسأل اسئلة وجيهة ولكنها تعقد الأمور ، ولذا ارجو سحبها ثم طرحها فى المستقبل مرة أخرى للمناقشة . المهم ان نعرف ماذا يريد الخواجة جلوتز ان يقول الان .

جلوتز : اريد ان اقول ببساطة انه فى ايام « الالياذة » و « الاوديسا » ، كان الملوك والامراء والارستقراط والابطال فى اليونان هم الصفوة التى تقاتل وتموت فى الحروب ، ولهذا كانت لها كل الامتيازات الطبقية فى المجتمع اليونانى ، وكان كل من دونهم من اليونانيين من التجار والزراع والصناع اما انصاف مواطنين لهم حق العمل والكسب ولكنهم محرومون من المشاركة فى الحكم أو ما نسميه اليوم بالحقوق السياسية ، واما ارقاء ليست لهم اية حقوق الا حق التنفس وحق التناسل .

انظروا مثلا ماذا كان سلاح المحارب فى « الالياذة » و « الاوديسا » . كان آخيل يركب عجلته الحربية حتى ميدان القتال ، أى حتى يواجه هكتور . عندئذ يترجل الرجلان . وكان كل منهما مدججا بالسلاح الآتى : (١) رمحان أحدهما للطعنات والآخر احتياطى (٢) سيف معلق فى وسطه لا يستعمله الا اذا رمى الرمحين دون ان يصيب غريمه (٣) درع مقبضه من الداخل مربوط حول رقبته يتدلى على جنبه اثناء القتال ، فاذا قرر الفرار من المعركة ازاحه ليتدلى على ظهره .

وكانت المعارك اساسا معارك فردية . يصطف الجيشان ثم يبرز منهما البطلان أو الفارسان ، مجموعة وراء مجموعة ، تماما مثل ملاحم ابى زيد الهلالى والزناتى خليفة عندكم . اى أنها كانت اساسا مبارزات فردية . تبدأ بالاهانة والتهديد : أنا سأكسر رأسك . وأنا سأبظظ عينيك . أنا سأشرح جثتك . وأنا سأخرج احشاءك . كل هذا ليغلى الدم فى العروق . نحن اليوم لا نفعل هذا لبعد المسافة بين الجيوش ، وانما نوزع النبيذ أو الويسكى على الجنود والكونياك على الطيارين والكوكايين على الخيول ليغلى دمها وتندفع الى الموت . ثم يبدا الطعان . فاذا سقط بطل وراء بطل [بلغتنا ضابط وراء ضابط] وظهرت الغلبة لفريق هجمت صفوف الجنود والتحمت ، حتى ينتصر أحدها ، أو تعاد الكرة فى اليوم التالى . من هنا نجد ان الجنود كانوا مجرد اكسسوار فى المعارك لايتحركون الا لعمليات التشطيب ، أما المعركة الحقيقية فكانت بين الابطال الفرسان . ولهذا كان الابطال الفرسان يستأثرون بكل الغنائم ويلقون بالفتات الى الجنود أو الخيالة التوابع . وعندما يعود الغزاة الى اليونان كانوا وحدهم يستأثرون بحكم البلاد .

وبين ٧٠٠ و ٦٠٠ ق . م . حدثت اكبر ثورة استراتيجية فى اليونان القديمة . على فكرة « استراتيجية » معناها « عسكرية » لان العسكرى اسمه باليونانية « استراتوس » . بدلا من الفروسية والبطولة الفردية ، قامت الحروب على اساس تشكيل « الجيوش » ، وكانت هذه الجيوش عبارة عن مجموعات من المشاة المدججين بالسلاح يسمونهم الهوبليت . كذلك تطورت الاسلحة فاصبح سلاح الهوبليت مكونا من الاتى (١) درعان ، درع معدنى أو زرد كالشبك الثقيل مثبت

بأربطة حول الجسم من اعلى الصدر حتى السرة ، ودرع مربوط فى الذراع اليسرى بحيث يتحرك معها (٢) رمح للطعن المباشر وليس للرمى على البعد .

كان ظهور الجيوش النظامية فى اليونان القديمة بدلا من الاعتماد على الابطال والنبلاء الفرسان ، خطوة كبيرة نحو ديمقراطية القتال وديمقراطية الموت . لان الهوبليت كانوا أولا من أوساط الحال وليسوا من الاغنياء . كانوا من أوساط الزراع القادرين على شراء ادوات القتال ، ففى تلك الايام لم تكن الدولة توزع الاسلحة على الناس . والانتقال من معارك الفرسان الى معارك المشاة يدل على ظهور الطبقة الوسطى ومحاولة اشتراكها فى السلطة وكسر احتكار الارستقراطية للحكم فى الدولة .

وفى كتاب « السياسة » لارسطو ان اليونان فى العصور الغابرة كانت تعتمد فى حروبها على الفرسان الذين كانوا من الطبقة الارستقراطية ، ولذا كانت الدساتير الاولى بعد سقوط الملكيات دساتير ضيقة لا تعطى الحقوق السياسية الا لابناء الارستقراطية . ولم تبدأ الدساتير فى الاتجاه نحو الشعبية الا بظهور الهوبليت وفى ارسطو ان اليونان كانت قبل زمانه تسمى انتقال حق القتال الى الهوبليت أو المشاة « الديمقراطية » ، أما فى زمانه فقد كان للديمقراطية معنى آخر ، وهو « حكم الديموس » اى « حكم الشعب » .

صانع الاقنعة : هل يستطيع السيد المقرر ان يلخص كلام الاستاذ جلوتز .

المعلم العاشر : اظن ذلك . هو باختصار ان الموت فى سبيل الوطن شرف ، ومن يكتسب حق الموت للوطن ، يكتسب ايضا حق الحياة فى الوطن ، يكتسب شرف المواطنة واساسه الحرية والمساواة . وقد كانت اسبرطة منذ ٧٠٠ ق . م . هى اكمل بلد يونانى طبق نظام الهوبليت ، لذا كان كل الاسبرطيين احرارا لهم حق التصويت والاشتراك فى حكم بلادهم ، لان كل الاسبرطيين كانوا من الهوبليت ، وكانوا يفاخرون بأنهم جميعا « هومويوى » أى « متساوين » . وانما مشكلة اسبرطة هى أنها لم تفتح نادى المواطنة لكل سكان اسبرطة ولم تعط حق الموت لرقيق الارض .

والدرس الثانى المستفاد من هذه التجربة الانسانية هو ان الدولة الحديثة لا تستطيع ان تطبق نظام التجنيد الاجبارى على ابناء الفلاحين والعمال الا اذا اعطتهم كافة حقوقهم السياسية والمدنية بالفعل وليس بمجرد الكلام . من يكلف بشرف الموت يجب ان يحظى بشرف الحياة . هذا هو المعنى الاول لكلمة الديمقراطية ، والباقى كله تفاصيل . ■

الفصل السادس

التيموقراطية[1]

كان استاذنا ابو العلا عفيفى صاحب « محيى الدين بن عربى » يعلمنا سنة ١٩٣٣ فى دروس الفلسفة اليونانية ان صولون الحكيم بعد ان اعتزل حكم اثينا ، جاب الاقطار يتفلسف وكنا يومئذ نضحك من هذه الصورة لاننا كنا شبابا ، كما نضحك لان الصورة كاريكاتورية لان صولون غالبا لم يجب الاقطار ماشيا على قدميه فى شيخوخته وانما راكبا حمارا أو بغلا أو حصانا ، ولان الانسان ليس بحاجة الى الاسفار ليتفلسف . والصورة مضحكه لانها مثل قولك جلس الى مكتبه يتفلسف أو غطس فى البانيو ليتفلسف ، كما فعل ارشميدس يوم اكتشف قانون الاجسام الطافية . وقد كانت لليونان حكايات غريبة كثيرة من هدا النوع ، مثل حكاية ديوجين الذى كان يحمل مصباحا فى وضح النهار ليبحث عن الحقيقة .

وكان استاذنا طه حسين يقول فى عام ١٩٥٣ بين يدى الرئيس محمد نجيب ليمجد قانون الاصلاح الزراعى : ومن قبلك صولون حمى اثينا من مجتمع النمل والنحل . ويومها لم نضحك لاننا كنا رجالا . ولعلنا عبسنا قليلا ، لان استاذنا صاحب « المعذبون فى الارض » دخل السياسة من بابها الخلفى .

---

(١) « الأهرام » ١٩٧٦/٦/١٦

همست بكل هذا وبأكثر منه فى اذن «المعلم العاشر» ونحن ندخل قاعة مؤتمر الأدباء والفنانين فأصر « المعلم العاشر » ان يثير موضوع صولون مع العلامة جلوتز . قال :

ـــ ولماذا تخفى علينا قصة صولون ؟

اجاب جلوتز :

ـانا لا اخفى شيئا . كل شيء بأوانه . والان قد جاء الاوان . فقبل الحديث عن الديمقراطية لابد من الحديث عن التيموقراطية .

وحدث هياج بين المجتمعين . قال « مجاهد بن الشماخ » :

ـــ هذا الخواجة يستخف بعقولنا . نحن لم نسمع بشيء اسمه التيموقراطية ولو تركنا هؤلاء الخبراء الاجانب يلعبون بعقولنا فسنجد انفسنا فى الجاهلية مرة أخرى .

قال « المعلم العاشر » :

ـــ صبرا . هذا الخواجة لا يخترع ولا يلفق . على ضمانتى . التيموقراطية نظام من نظم الحكم حدثنا عنه المعلم الاول .. اقصد ارسطو ومؤسسه هو صولون . وبهذه المناسبة يا مجاهد ياشماخ . لم لسانك وكفى شوشرة على الخبراء الاجانب . واذا كنت جاهلا فليس هذا ذنبنا . نحن جئنا لنتعلم ، فاما ان تستمع مثلنا وأما ان تتفضل من غير مطرود .

قال « مجاهد بن الشماخ » متحديا .

ـــ أنا ادفع جنيها لمن يقول لى ما معنى التيموقراطية .

قال « ابو الفتوح الصباح » .

ـــ اعوذ بالله . هذا ميسر ، والميسر رجس من عمل الشيطان .

قال « المعلم العاشر » :

ـــ طيب . سيجارة لسيجارة .

مجاهد بن شماخ : أنا لا ادخن .

خولة المايسطرية : أنا ادفع لك السيجارة علبة سجاير . تكلم . انطق .

الماركسية المسخسخة : أنا لم أقل لكم؟ اظهرى على حقيقتك. عندما يرانى اليمنيون أشرب سيجارة أو اشرب كأسا يصيحون : حذار من اليسار الفجار الفاسقين ، وهم يشربون الشيشة والجوزة وما هو العن .

صانع الاقنعة : النظام . النظام .

المعلم العاشر : لوجه الله . بلا سجائر ولا علب ولا جنيهات . التيموقراطية هى نظام الحكم الذى لا تفتح فيه الوظائف العامة الا للاغنياء .

الايديولوجى الفهلوى : ولماذا لا تقول البلوتوقراطية ؟ نحن سمعنا عن البلوتوقراطية ولم نسمع عن التيموقراطية وانت وصفت مصر فى ١٩٣٨ بانها بلد بلوتوقراطية يوم كتبت « بلوتولاند »

المعلم العاشر : التيموقراطية نوع من أنواع البلوتوقراطية أو العكس بالعكس البلوتوقراطية من بلوتو رب المال عند اليونان ورب الكنوز المخبوءة تحت الارض لانه رب العالم السفلى ، أو ما تحت التربة . ونحن فى مصر لا نزال نقول يخبىء « الفلوس » تحت البلاطة ، رغم انه ليس هناك انسان عاقل اليوم يرفع البلاط فى بيته ليضع تحته المال والناس عندنا تخبىء المال فى المراتب وفى سلال المهملات وفى الدواليب الخ . ولكنهم فى العالم القديم والوسيط كانوا يخبئون الكنوز فى الزلع ويدفنون الزلع تحت الارض أى فى عالم الرب بلوتو ، كما نقرأ فى حواديت « الف ليلة وليلة » وفى حكايات الشاطر حسن . فالمقصود بتحت البلاطة هو تحت بلوتو ، فهو مجاز متحجر .

المهم ان البلوتوقراطية هى حكم اصحاب الكنوز ، أى المليونيرات والبليونيرات ، وليس مجرد الاغنياء ، أما التيموقراطية فهى كلمة عامة ، أى حكم الاغنياء وميسورى الحال بصفة عامة .

جلوتز : شكرا . شكرا . انت وفرت على نصف الكلام . حكم الا غنياء وميسورى الحال مثل صولون نفسه .

جوركى المذعور : انا لا افهم شيئا . اذا كانت التيموقراطية هى حكومة الأغنياء بينما الديمقراطية هى حكومة الشعب فكيف تقول ان التيموقراطية كانت مقدمة للديموقراطية ؟

جلوتز : سؤال وجيه . كما نقول نحن اليوم — على الاقل منذ الثورة الفرنسية — ان حكم البورجوازية مقدمة لحكم البروليتاريا ، وان حكم الرأسمالية مقدمة لحكم الاشتراكية .

هل تظن ان اليونان كانوا يختلفون عنا كثيرا ؟ لا

نحن نقول ان الماجنا كارتا كانت اساس الديمقراطية الانجليزية . لماذا ؟ لان انجلترا كان يحكمها ملك مطلق اسمه الملك جون ، كان حاكما بامره لا يقيد ارادته شىء . ثم ثار عليه النبلاء الانجليز ، وارغموه على ان يوقع وثيقة فى ١٥ يونيو ١٢١٥ يتعهد فيها باحترام حقوقهم وبالتزام القانون واجراءاته . وهكذا انتهت الملكية المطلقة وظهرت الملكية المقيدة فى انجلترا لصالح من ؟ لصالح الاستقراطية طبعا ، أو من نسميهم الأشراف أو النبلاء وفى مقدمتهم أمراء الاقطاع .

واستبدت الارستقراطية الانجليزية بالشعب الانجليزى بدلا من استبداد الملوك واستأثرت بالسلطات الثلاث ، التشريعية والتنفيذية والقضائية ، بدعوى ان للدمّ الازرق امتيازا على الدم الاحمر ،

وبدعوى ان نبل المحتد وعراقة الاسلاف عليهما المعول فى تكوين الصفوة الحاكمة وليس مجرد الغنى ، فالمال قد يجمع من تربية الخنازير أو من خسيس الاعمال ، ولكن المال لا يعوض عراقة الاصول ونبالة الدم والتنشئة على اخلاق السيادة والشرف .

ولما استبدت الارستقراطيات الاوروبية بالسلطة ثار عليها الاغنياء المحدثو النعمة من التجار والوسطاء ورجال الصناعة ورجال الخدمات والسماسرة والمرابين والصيارفة والمصدرين والمستوردين الخ . .. وطالبوا بنصيبهم فى حكم البلاد . وبنجاح ثوراتهم المتعاقبة لم يعد للنبلاء امتيازات موروثة واكتسب كل ذى مال حقوقه السياسية والمدنية .

وحتى « قانون الاصلاح الاكبر » عام ١٨٣٢ فى انجلترا لم ينجح فى اعطاء حق الانتخاب لكل المواطنين وانما خفض نصاب الملكية والضرائب المشترطة فى الناخبين ، ولم يمتد حق التصويت الى الطبقة العاملة التى لا تملك شيئا الا بعد ١٨٦٠ . واخيرا امتد حق التصويت الى نساء انجلترا فى ١٩١٨ بعد مظاهرات دامية قادتها ايديث كافيل وزعيمات النساء . أما فى فرنسا فلم تحصل النساء على حق الانتخاب الا بعد الحرب العالمية الثانية .

الايديولوجى الفهلوى : كل هذه معلومات قديمة يعلمونها تلاميذ المدارس الثانوية يا سيد جلوتز . نحن نريد ان نعرف ماذا فعل صولون فى اثينا القديمة لنقارن تيموقراطيتها .

جلوتز : المسألة بسيطة . عندما عربد الأشراف أو «اليوباتريداى»،أى أبناء الآباء النبلاء ، فى حكم اتيكا ، وعاصمتها اثينا ، حتى ٦٣٢ ق . م . كثرت القلاقل الاجتماعية ومحاولات قلب نظام الحكم لصالح الفقراء . وقد كان التكتيك المألوف فى دويلات اليونان الاخرى ، كما لاحظ هيرودوت وافلاطون وارسطو وغيرهم ، ان يظهر زعيم جماهيرى يتبنى قضايا الفقراء ويقود الثورة الشعبية ضد النبلاء باسم الجماهير بوصفه « المنقذ » أو « المخلص » ، فيطيح بالطبقة الارستقراطية ويصادر املاكها ويوزعها على اتباعه وينفى الطبقة الحاكمة أو يعدمها بحسب الحالة ، وبهذا يصبح « تيرانوس » أى ملكا شعبيا أو « فوهرر » أو « طاغية » سموه ما تشاءون من الاسماء ، ويتمتع هذا « الطاغية » بسلطات ليست لها حدود بموجب هذا التفويض الشعبى . ونماذج هذا الطغيان الشهيرة هى ظهور فيدون فى ارجوس وكيبسيلوس فى كورينث وثياجنيس فى ميجازا وديونيسيوس فى سيراكوز وغيرهم .

فى كل مكان حول اثينا قاد زعماء الرعاع ثورات دموية واقاموا الطغيان الشعبى مكان الاستبداد الارستقراطى . الا اثينا نفسها فقد نجت من الطغيان بسبب صولون .

طبعا حدثت فى ٦٢٣ ق . م . محاولة فى اثينا بقيادة كيلون ولكن اشراف اثينا بقيادة ميجاكليس سحقوها واشتد الارهاب الارستقراطى ، وتبلور فى قانون دراكونى الذى صدر فى ٦٢٥ ق . م . وهو قانون وحشى فى قسوته ولا سيما ضد الفقراء .

على الزيبق الجوكى : شىء شبيه بحكم قراقوش عندنا .

جلوتز : بالضبط . وذهب مثلا أن يقال ان قانونا دراكونى بمعنى قانون مسرف فى القسوة . ومع دلك فقد كان هذا القانون الدراكونى خطوة الى الأمام لأنه كان أول قانون مكتوب عرفته أثينا ، وكانت القوانين من قبل مجرد أحكام ومراسيم وتشريعات وقرارات شفوية تصدرها الارستقراطية الحاكمة .

وكانت مشكلة اثينا الكبرى هى قانون الدين الذى كان يبيح للدائن أن يرهن حرية المدين وحرية اسرته اذا عجز المدين عن السداد ، وبهذا يتحول المواطن الحر عبدا أو رقيقا يملكه دائنه ويتصرف فيه على النحو الذى يريده سواء بالبيع فى سوق النخاسة أو بالمقايضة عليه أو بتحويله الى دابة من دواب العمل .

وفى القرون السابقة لعصر صولون كان الأمر محتملا بعض الشيء لأن اليونان لم تعرف العملة وانما كان كل شيء فيها بالمقايضة أو الدفع عينا . فنرى « الالياذة » مثلا تقول ان سلاح البطل جلوكوس أو البطل ديوميدنفيس يقدر بالثيران . وفى « الأعمال والأيام » للشاعر هسيود تقدر ثروتك بمقدار ما فى جرنك من القمح . كانت المعادن النفيسة طبعا معروفة فى هوميروس ولكنها لم تكن قد استخدمت بعد كعملة . كذلك كانت العملة المعدنية معروفة فى الشرق القديم ولكن كأوزان وليس كوحدات .

وأول عملة عرفتها اليونان كانت من أسياخ الحديد كأسياخ الكباب والكفتة ، الواحد منها يساوى أوبول والقبضة منها أى ستة أسياخ ، تساوى دراخمة ، أو ماتسمونه فى لغتكم درهما ، وأول عملة رسمية مدموغة صدرت فى اليونان فى جزر بحر ايجه وفى آسيا الصغرى بين ٦٢٥ و ٦٠٠ ق . م . وكانت الدمغة لضمان الوزن والنوع ، ولكن المهم فى هذا كله أن نظام المقايضة والثروة المعنية كان يضع حدا لتكدس الثروات . فلما ظهرت العملة الحديدية ثم الفضية والذهبية سواء فى شكل وحدات أو فى شكل أوزان تدهور الموقف لأن تكديس المعادن النفيسة جعل الثراء الفاحش ممكنا .

كان الأغنياء من نبلاء وتجار يقرضون صغار الزراع برهن محصولهم وحريتهم . فإذا ساء المحصول وعجز الزراع عن السداد فقدوا حريتهم وحرية عائلاتهم وتحولوا الى رقيق يتصرف فيه الدائن كيفما شاء .

ووقفت أثينا على شفا ثورة رهيبة كادت أن تعصف بكل اغنيائها ، وهنا ظهر صولون — وهو من أثرياء الناس — مدافعا عن حقوق الفقراء فى أشعاره التى حفظت لنا بعضها الأجيال التالية . ففى أرسطو مثلا أبيات لصولون يقول فيها منددا بالأغنياء : « يا من تخمتم بالأطايب ، ضعوا حدا لصلف عقولكم ، فنحن لم نعد نحتمل ولن تحسن عاقبتكم » وفيه أن صولون كان يلوم أغنياء أثينا على شقاء بنيها وبأسائهم .

وفى ديموستين قصيدة لصولون يقول فيها أن المدينة التى تحميها الربة أثينا لن تهلك أبدا ، وأن المواطنين البغاة الذين يرومون تحطيمها هم « زعماء الديموس » أى « رعماء الشعب » الجشعون الذين يطالبون بالسلطة لنهب البلد مما أدى الى اشاعة العبودية فى أثينا ، « بما يزكى الحرب الأهلية ويوقظ الفتنة

النائمة » . وهكذا نجد صولون يندد فى آن واحد بالأغنياء المستغلين وبزعماء الرعاع أو الزعماء الشعبيين الذين يحاولون اشعال الثورة فى اثينا لاقامة التيرانية أو الطغيان باسم تحرير الجماهير .

لقد فقد كثير من الاثينيين الأحرار حريتهم وبيع عدد كبير من فقراء أثينا خارج البلاد . فما العمل ؟

العمل هو اصلاح القوانين لكبح الظالمين ورأب الانقسام فى المدينة . الاعتدال فى الاصلاح هو طريق النجاة . وفى ٥٩٤ ق . م . اختير صولون « أرخون » أو رئيسا للدولة . وبهذا الاعتدال ضرب اليمين واليسار معا كما نقول بلغة اليوم ، انقذ صولون طبقته النبيلة من كارثة محققة لو نشبت فى اثينا لكانت تطيح بكل شيء على غرار ماجرى فى كوريست وميجارا وسيراكيوز وميتلين .. الخ ، أو كما تقول أبياته : انه أنقذ « من بيدهم السلطان وكانوا لجاههم موضع اعجاب الناس » من دمار الثورة .

الغى صولون قانون رهن الحرية الشخصية مقابل الدين وفاخر فى شعره بأنه استرجع الى اثينا من بيعوا من أبنائها للخارج كعبيد ، كذلك حرر من استرقوا فى اثينا ذاتها . ومنح الجنسية الاثينية للمهاجرين اليها من الصناع المهرة مع اسرهم ليدعم انتاجية الدولة ، وحظر تصدير الحاصلات الزراعية فيما عدا الزيوت ، وعير العملة بحيث جعلها تساير عملة كورينث .

وفى « الدستور الأثينى » لأرسطو أن صولون حرر طبقة صغار الزراع التى تسمى « هكتمورى » أى « دافعى سدس المحصول » . فقد كان صغار الزراع يقترضون من كبار الملاك لتمويل زراعتهم أو لتصريف معاشهم برهن حريتهم وحرية أسرهم فإذا عجزوا عن رد القرض مع سدس المحصول صاروا عبيدا . وفى « حياة صولون » لبلوتارك كلام بنفس هذا المعنى .

غير أن أهم اصلاح جاء به صولون هو الاصلاح الدستورى . فقبل صولون كان شرف المولد هو المقياس الوحيد لأهلية شغل الوظائف العامة أو للاشتراك فى الحكم ، فكسر صولون احتكار الأرستقراطية للحكم ، وفتح باب الوظائف العامة والمشاركة فى الحكم لكل ذى مال كاف ، أى لجميع الأغنياء سواء أكانوا من أبناء البيوتات العريقة أم من أبناء المحدثين . وقسم الأثينيين الى اربع طبقات بحسب دخلهم العينى : (١) طبقة اليوباتريد — أى أبناء البيوتات ، وهم أصحاب الخمسمائة كيلة .. (٢) طبقة الهبييس أى أصحاب الخيل ، وهم أصحاب الثلاثمائة كيلة .. (٣) طبقة اكزيوجيتاى أى أصحاب الرسن والثيران (صغار الزراع) ، وهم أصحاب المائتى كيلة .. (٤) طبقة الثيتيس ، أى الأجراء أو الأنفار وهم من دخلهم دون المائتى كيلة .

وبعد ان كان الحكم محصورا فى الطبعة الاولى اشرك فيه صولون الطبقة الثانية ، أما الطبقة الثالثة ، وهم مجموعة من الجند والمشاة (الهوبليت) فقد سمح لأبنائها بتقلد بعض الوظائف السياسية الصغرى . أما الشغالة أو الاجراء فقد اعطوا الحد الأدنى من الحقوق السياسية ، وهو حق التصويت فى جمعية الشعب وحق الانتخاب .

هذه هى التيموقراطية التى حدثنا عنها ارسطو : من يكسب أكثر يحكم اكثر . وقد كانت أكثر الطبقات استفادة من دستور صولون هم الأغنياء الذين لاحسب لهم ، أو **الأغنياء الجدد** .

على الزيبق الجوكى : يعنى بلغتنا نحن أغنياء شارع الشواربى ووكالة البلح وقطاع المقاولات والاستيراد والتصدير والجمعيات الاستهلاكية .

جلوتز : على العموم ، لاتنسوا أن صولون استغنى عن مجلس الاريوباج الاثينى القديم ، وهو مجلس الشيوخ أو مجلس المستشارين أو مجلس الوزراء لأن كل اعضائه كانوا من الارستقراط . وأنشأ مكانه مجلسا من العموم اشرك فيه حتى الزيوجيتاى أى صغار الزراع . اما تحرير الشغالة فلم يأت فى اثينا الا متأخرا مع كلايستين عام ٥٠٧ ق . م . كما يقول ارسطو بسبب تضخم الاسطول الاثينى وتضخم عدد البحارة والبمبوطية لا تنسوا أيضا ان صولون جعل اجتماعات جمعية الشعب منتظمة ، وكانت قبله لا تجتمع الا نادرا ، وبذلك جعلها مصدرا حقيقيا للتشريع وسن القوانين ووضع سياسية اثينا ، صحيح انه لم يعط للشغالة حق تقلد المناصب العامة أو ادارة البلاد ، ولكنه اعطاهم الى جانب حق الانتخاب والتصويت حق استئناف الأحكام امام جمعية الشعب .

على الزيبق الجوكى : اذن فالمطروح الآن : هل نحن فى ديمقراطية أو تيموقراطية .

جلوتز : هذه مسألة تخصكم ياسيدى . أنا هنا لأنيركم بتجارب الانسانية فى نظم الحكم .

صانع الأقنعة : فعلا . هذه مسألة داخلية . انتظر حتى ينصرف الضيوف الخواجات لنناقشها وربما طرحناها للتصويت .

جلونز : تذكروا دائما ان أشعار صولون قبل توليه الحكم كانت تخالف اشعاره بعد توليه الحكم . كان صولون قبل توليه السلطة نصير الفقراء والمدافع عن « دافعى السدس » ، [الهكتموروى] ضد اسعبية الارستقراط،أما بعد توليه السلطة فقد كان يندد دائما بشكوى « الديموس » أى « الشعب » من نفس اصلاحاته ، ويصفهم بأنهم « اولئك الذين كانوا يتجمعون للنهب ، تملؤهم الأمال فى الثراء العريض ، ويظن كل منهم انه واجد الفرصة لجمع المال الوفير » .

هؤلاء أخطأوا فهمه لأنه رفض أن يقسم الأرض بالتساوى بين الأغنياء والفقراء .

كان صولون يمن على الأغنياء بأنه كان « يقمع الشعب » ، وقد كان فى استطاعته ان يكون طاغية شعبيا لو استجاب للجماهير ، ولكنه آثر ان يحمى الأغنياء من القتل والنفى والمصادرة ، كما حدث لأغنياء البلاد الأخرى . وكان يمن على الفقراء بأنه حررهم من العبودية .

صانع الأقنعة : هل سمعنا قصة الثورة البيضاء ؟ .

جلوتز : لقد سمعتم قصة كل الثورات البيضاء .

للمؤلف

١ — The Theory and Practice of Poetic Diction. M.Litt. Dissertation Cambridge University.

٢ — « **فن الشعر** » لهوارس . الناشر : مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٥ . (كتب فى كامبريدج ١٩٣٨) . الطبعة الثانية : الهيئة العامة للتأليف والنشر القاهرة ١٩٧٠ . الطبعة الثالثة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٨ .

٣ — « **بروميثيوس طليقا** » للشاعر شلى . الناشر : مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٦ . الطبعة الثانية : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٧ .

٤ — « **صورة دوريان جراى** » لأوسكار وايلد . الناشر : دار الكاتب المصرى ، القاهرة ١٩٤٦ . الطبعة الثانية : دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩ .

٥ — « **شبح كانترفيل** » لأوسكار وايلد . الناشر : دار الكاتب المصرى ، القاهرة ، ١٩٤٦ .

٦ — « **بلوتولاند** » وقصائد أخرى : « **من شعر الخاصة** » . الناشر : مطبعة الكرنك ، القاهرة ، ١٩٤٧ . الطبعة الثانية : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٨ (نظم بين ١٩٣٨ ، ١٩٤٠ بكامبريدج) .

٧ — « **فى الأدب الانجليزى الحديث** » . الناشر : مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٠ . الطبعة الثانية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٧ (بحوث نشر أكثرها فى مجلة الكاتب المصرى خلال ١٩٤٦ و ١٩٤٧) .

٨ — Studies in Literature, Auglo-Egyptian Book-shop, Ciaro, 1954.

٩ — « **خاب سعى العشاق** » لشكسبير . الناشر : دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، الطبعة الثانية : دار المعارف ١٩٦٧ (ترجمت ١٩٥٥) . الطبعة الثالثة فى البحث عن شكسبير ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٨ .

١٠— « **دراسات فى أدبنا الحديث** » . الناشر : دار المعرفة . القاهرة ، ١٩٦١ . (بحوث أكثرها فى جريدة « الجمهورية » عام ١٩٥٤ وفى جريدة « الشعب » خلال ١٩٥٧ و١٩٥٨) .

١١— « **الراهب** » : مسرحية تاريخية . الناشر : دار ايزيس ، القاهرة ، ١٩٦١ .

١٢— « **دراسات فى النظم والمذاهب** » . الناشر : المكتب التجارى ، بيروت ، ١٩٦٢ . الطبعة الثانية : دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٦٧ .

١٣— « **المؤثرات الأجنبية فى الأدب العربى الحديث** » ، الجزء الأول : « **قضية المرأة** » الناشر : معهد الدراسات العربية العالية ، القاهرة ، ١٩٦٢ . (محاضرات القيت على طلبة المعهد) .

١٤— « **المؤثرات الأجنبية فى الأدب العربى الحديث** » ، الجزء الثانى : « **الفكر السياسى والاجتماعى** » الناشر : معهد الدراسات العربية العالية ، القاهرة ، ١٩٦٣ . الطبعة الثانية . الناشر : دار المعرفة ، القاهرة ، ١٩٦٤ . (محاضرات القيت على طلبة المعهد) .

١٥ـ « **الاشتراكية والأدب** » . الناشر : دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٣ . الطبعة الثانية : دار الهلال القاهرة ، ١٩٦٨ . (بحوث نشرت فى « الجمهورية » خلال ١٩٦١ وفى « الأهرام » خلال ١٩٦٢ و ١٩٦٣) .
١٦ـ « **الجامعة والمجتمع الجديد** » . الناشر : الدار القومية ، القاهرة ، ١٩٦٤ .
١٧ـ « **دراسات فى النقد والأدب** » . الناشر : المكتب التجارى ، بيروت ، ١٩٦٤ . الطبعة الثانية : مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٥ .
١٨ـ The Theme of Promethcus in English and French Literature (Ph.D.Dissertation, Princeton University, 1953). Ministry of Culture, Isis House, Cairo, 1963.
١٩ـ « **المسرح العالمى** » . الناشر : دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٤ .
٢٠ـ « **البحث عن شكسبير** » . الناشر : دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، الطبعة الثانية : دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ . الطبعة الثالثة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٨ .
٢١ـ « **نصوص النقد الأدبى عند اليونان** » . الناشر : دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٥ . الطبعة الثانية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٨ .
٢٢ـ « **مذكرات طالب بعثة** » . الناشر : روزاليوسف ، سلسلة الكتاب الذهبى ، القاهرة ، ١٩٦٥ . (كتبت فى ١٩٤٢) .
٢٣ـ « **دراسات عربية وغربية** » . الناشر : دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٥ .
٢٤ـ « **على هامش الغفران** » . الناشر : دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
٢٥ـ « **العنقاء : أو تاريخ حسن مفتاح** » . الناشر : دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٦٦ (رواية كتبت بين القاهرة وباريس بين ١٩٤٦ و ١٩٤٧) .
٢٦ـ « **اجاممنون** » لاسخيلوس . الناشر : دار الكاتب العربى ، القاهرة ، ١٩٦٦ . الطبعة الثانية : فى « ثلاثية أوريست » ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٧.
٢٧ـ « **المحاورات الجديدة: أو دليل الرجل الذكى الى الرجعية والتقدمية وغيرهما من المذاهب الفكرية** » . الناشر : دار روزاليوسف ، القاهرة ، ١٩٦٧ . الطبعة الثانية : دار ومطابع المستقبل ، القاهرة ، ١٩٨٦ .
٢٨ـ « **الثورة والأدب** ». الناشر: دار الكاتب العربى ، القاهرة ، ١٩٦٧ .
٢٩ـ « **انطونيوس وكليوباترا** » لشكسبير. الناشر : دار الكاتب العربى ، القاهرة ، ١٩٦٧. الطبعة الثانية: فى « البحث عن شكسبير » ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٨.
٣٠ـ « **حاملات القرابين** ». لاسخيلوس . الناشر : دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨. الطبعة الثانية فى « **ثلاثية أوريست** » ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٧.

٣١ـ « **أسطورة أوريست والملاحم العربية** ». الناشر: دار الكاتب العربى ، القاهرة ، ١٩٦٨ .
٣٢ـ « **الصافحات** » لاسخيلوس . الناشر : دار المعارف، القاهرة ، ١٩٦٩ . الطبعة الثانية: فى « **ثلاثية أوريست** » ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٧ .
٣٣ـ « **تاريخ الفكر المصرى الحديث** » (جزءان) . الناشر : دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٦٩ (من الحملة الفرنسية الى عصر اسماعيل) . الطبعة الثانية (فى مجلد واحد) : مكتبة مدبولى ، القاهرة ، ١٩٨٧ .
٣٤ـ « **الجنون والفنون فى أوروبا ٦٩** » . الناشر : دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٧٠ .
٣٥ـ « **دراسات أوروبية** » . الناشر : دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٧١ .
٣٦ـ « **الحرية ونقد الحرية** » . الناشر : مؤسسة التأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٧١ .
٣٧ـ « **الوادى السعيد** » . الناشر : لصمويل جونسون ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧١ .
٣٨ـ « **رحلة الشرق والغرب** » . الناشر : دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٢ .
٣٩ـ « **ثقافتنا فى مفترق الطرق** » . الناشر : دار الآداب ، بيروت ، ١٩٧٤ .
٤٠ـ « **أقنعة الناصرية السبعة** » . الناشر : دار القضايا بيروت : الطبعة الأولى بيروت ١٩٧٦ ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٧٦ . الطبعة الثالثة . مكتبة مدبولى ، القاهرة ، ١٩٨٧ .
٤١ـ « **لمصر والحرية** » . الناشر : دار القضايا ، بيروت ، ١٩٧٧ .
٤٢ـ « **تاريخ الفكر المصرى الحديث** » من عصر اسماعيل الى ثورة ١٩١٩ . (المبحث الأول : الخلفية التاريخية ، الجزء الأول) . الناشر : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠ .
٤٣ـ « **مقدمة فى فقه اللغة العربية** » . الناشر : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٠ .
٤٤ـ « **تاريخ الفكر المصرى الحديث** » من عصر اسماعيل الى ثورة ١٩١٩ (المبحث الأول : الخلفية التاريخية ، الجزء الثانى) .الناشر : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٤ .
٤٥ـ « **أقنعة أوروبية** » . الناشر : دار ومطابع المستقبل ، الفجالة ، القاهرة ، ١٩٨٦ .
٤٦ـ « **ثورة الفكر فى عصر النهضة الأوروبية** » . الناشر : مؤسسة الأهرام ، القاهرة ، ١٩٨٧ .
٤٧ـ « **تاريخ الفكر المصرى الحديث** » من عصر اسماعيل الى ثورة ١٩١٩ ، (المبحث الثانى : الفكر السياسى والاجتماعى الجزء الأول) . الناشر : مكتبة مدبولى ، القاهرة ، ١٩٨٧ .
٤٨ـ **دراسات فى الحضارة** » . دار المستقبل العربى ـ القاهرة ١٩٨٨ .

المحتويات — صفحة

الباب الأول
تأملات فى المسألة القومية

الباب الثانى
لقاءات حضارية

الباب الثالث
مواجهات حضارية

الباب الرابع
المحاورات الناقصة

١٩٨٩ / ١٩٧٦
الترقيم الدولى : ٣ ـــ ٠٩٩ ـــ ٤٤٢ ـــ ٩٧٧

